۱۸۶

ای که گفتی پای چوبین شد دلیل — فخر رازی نیست جز مرد شکوک — هست در تحقیق برهان اوستاد

نه بود فخر رازی بی دلیل — گر تو مردی از نصیر الدین مگوی — خاک خرمن شبهت بباد

خاک شبهت نیست جز در سلاوهم — از هوا و هم ...

در خرد بد ظن مشو ای کور فهم — که نظر بند اوی ره ...

پای استدلال ...

عقل و روح و جان بهم ...

تا کتاب قبس پرداختم

نسخه گردش فیض فیاض عظیم

تا شفا یابد از و عقل سقیم

در کتاب قبس ...

علم انوار ... والسلام

تفصیل کتب میر محمد باقر داماد قدس سره

افق المبین — صراط المستقیم — قبسات

تقدیسات — تقویم الایمان — ایماضات

ایقاظات — تشریقات — تصحیحات

... — ... — کتاب جذوات

... — ... — ...

تصانیف شیخ ابو علی سینا

... — کتاب ... — رسالة ... — اشارات

شفا — نجات — تعلیقات — رسالة ...

رساله ... — متن ... الحکمه

... عیون المسائل.

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

کتاب: حاشیه بر قبسات میر

مؤلف: میر زین العابدین علوی عاملی

جلد (۱۸۶) از کتب (خطی) اهدائی

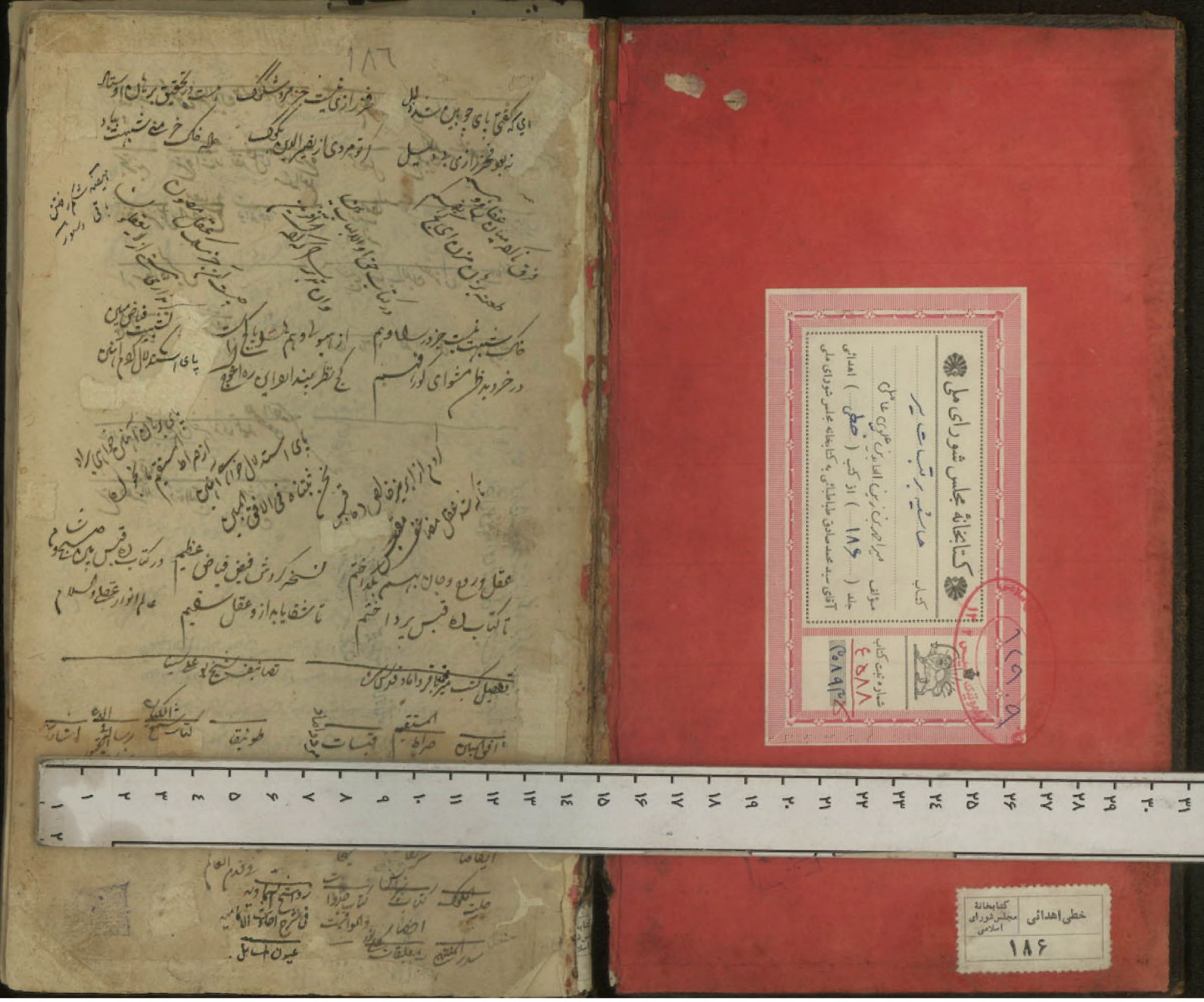
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی

شماره ثبت کتاب ۴۶۷۸

۲۵۰۸۹

۱۰۹۰۹

خطی اهدائی — کتابخانه مجلس شورای اسلامی — ۱۸۶



۱۸۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر تبیات میر
مؤلف میر احمد بن زین العابدین علوی عاملی
جلد (۱۸۶) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۴۵۸۸
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۸۶

بسم الله الرحمن الرحيم

خير كلام افتتح به اصحاب التوحيد وابتى مقال قبه ارباب التجريد حمد واهب العقل ومفيض الحكمة
مادر النفس وملهم الخيرات فالق اصباح الموجودات من العالمات النورية والسافلات الكيانية
من ويكور العدم الصريح الدهري وظلمة البطلان الذاتي بسبحة الانوار الوجود الذي خص بوله
المصطفى بلواء الحمد والمقام المحمود وجعل بخت لوائه من دونه ادم وذريته في يوم مشهود وامره
بنصب صاحبة رايته ليكشف الغطاء ما ازدوت لقياده آلة العظام النجباء لخلافة العظمى
ونيابة الكبرى على جميع البرايا ما طلع النجم من افق السماء وبجم الطلع في بسيط الغبراء
صلوات الله عليه وعليهم بعدد كل الذي لا يتناهى بما لا يتناهى حيث قال جل من قائل
قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى وهم عترته الطاهرون ولقد كتبنا في الزبور
من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون على علو الاعلا علوه سنام
سموات المعالي قد اعتلا وفلك الولاية بعد ما ارسى الواب النبوة والقضى معاذه
قد جاء الشمس ضحوة الم تعلم ردت الشمس عن كل مستقى اما بعد فيقول اقل المفتقرين
واحوج المربوبين الى مرحمة ربه الغني احمد بن زين العابدين العلوي ان شاهق العرفة اشح من
ان يطير اليه كل طائر وسراوق البصيرة احجب من ان يكوم حوله كل سائر سيما ما في شاهق
كتاب القبسات العلى وهو شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء من تلويحات قدوسية
الامطالب رموز الحكمة العالية واشارات ملكوتية الامارب كنوز الفلسفة المتعالية
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ثم اني لما اثبتت
الانوار اقانين العلوم بقضها وقضيضها واتحفت قواعض اقتدار الفنون بامرها اصلها
وفروعها من اخواتها كوكب دري توقد من شجرة مباركة هو الحكيم العظيم وآية الله الكريم
باقر علومه الاولين والآخرين اعلى الله درجته في اعلى العلمين وحشره مع اجداده
المعصومين الاطيبين واثبت ناره من قبسات صحبة الملكية في ذهير طويل وامضلت
من حدوات ملازمة البهية في اوان المدارسة وغيره في امد بعيد وزمان مديد قصيرا
اغاثة اشفاقه القدسية الرلا شتاه على وهنانة الطاقة الملكة الشرلا تقدر ولا تحصى الى ولما
رايته قد اختلست معارفه الالهوتية وعوارفه الملكوتية من خلقة ملكوتية وايماضاته ولوحة
ايمانه وتقديساته دنبراس ضيائه وصراط المستقيم واقفة المبين مع علمه بانه قد اخطف

خبرا بما فيها من الاشارات والنجاة والشفاء من الخبايا على نمط سديد وعلم الى من قلب
او القى السمع وهو شهيد امرني مرة بعد اخرى وكرة بعد اولى بان اقصد لشرح هذا
الكتاب المستطاب في اوان حيوة هبكله الله اعلى فراديس جنانه وكنت معتذرا عنه
من حيث علائق الزمان وعوائق الدهر الخوان ثم رايت ان الاوان لا يزيح عن طارق
الحدثان وبقضر حكم كتب الاذيان فقصدت له وهو كتاب كريم تحير بما فيه من اشعة
شموسه ووميضات بروقه ابصار اولى الابصار ويهتش على اسراره المكنونة ويتهش
الى الكاره المخزونة ويدهش الى لآلية المنثورة عقول ذوي الافكار ايها الحكما القدوسيون
امنا لهون لعلي آتيكم بشهاب قبس منها لعلكم تصطلون ثم فيض بروح القدس اراد
بازدرد فرامد وبكران تم بكند انچه مسيحا ميكرد والحال حال الافتتاح وانتم آفتتح
الانشراح والتوفيق من الله فاقول الاصح قال الواحد الاحد اقول الواحد اشارة
الى نفي الشريك والاحد الى نفي الاجزاء المعنوية والعقلية والصمد الى تقدسه عن المهية
والانية بل عن زيادة صفاته على ذاته تعالى ويعبر عنه بنفي الكثرة مع الذات كما يعبر عن
الاحد بنفي الكثرة في الذات ثم ان الصمد المصمت لغة هو ما لا جوف له فيناسب مبناه الصناعي
لانه لو كان له مهية لكان له جوف فتدبر قال له المهين اقول المهين اسم مقتضر اسماء ثلثة من
الاسماء الحسنى وهو العزيز والغالب والعليم قال واصطفاه من الرسل اقول رسل بفتح
الراء والسين اي شديد التفوق كذا في النهاية قال فاستمسك بالذكر المحفوظ اقول المراد
بالذكر القرآن المجيد وبالمحفوظ المصون من تطرق التغير والانحراف اليه وفيه نوع اقتباس
من كرمة انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وذلك على خلاف ما عليه امر سائر الكتب السماوية
لتطرق الانحراف اليها ثم انه لما كان معجزا البلاغة وفصاحة كما تقرر في موضعه قال ره
فاستمسك بالذكر اي جعل متبوعا متلبسا بالقرآن الكريم المعجز بآياته المفصح عن القصص الماضية
والآتية والاحكام واصول الحكم المتعالية على ابلغ وجه وابلغ بيان قال والمقام المحمود اقول
المراد بالمقام المحمود هو الشفاعة الكبرى قال في الشاهد والمشهود اقول رام بالشاهد يوم
الدنيا والعصمة فيه عن الخطايا والزلات وبالمشهود يوم الآخرة والعصمة فيه عن اهوال و
العقوبات قال ان اجبهه اقول من الجبه وهو الاستقبال بالمكروه واصله من اصابه
الجبهة يقال جبهته اذا اصبت جبهته كذا في النهاية قال عن محياه اقول المحيا كالمحيا

جماعة الوجه او حرة قال في القاموس وحر الوجه ما بدا منه وفي اساس البلاغة استقبلته شزرة الماء
محياك اى الى وجهك قال جدلته غريبا نادلك اشاره الى ان الشيخ الرئيس ما حصل حدوث
العالم الا بطريق الجدل وما تيسر له لتحصيله من مسلك البرهان كما تيسر لطاب ثراه قدر قال
ومضات وسمعات افيد ومض البرق ومضا اذا لمع لمعانا خفيا غير مستمر ضمنه نواحي الغيم
ومضا ومضا واومض ايماضا اذا لمع لمعانا بتيا مستمرا ضمنه نواحي الغيم وفضا الجوهري في
اصطلاح هذا الكتاب كل عالم يذكر بعده لا هو ويسايره العربية المستبين هو منها خبره ومضة وكل ما يستبين
يجذ من الشيء في الفصول السابقة من غير افتقار الى تمهيد مستانف او يكون بسطا وكشفا للفصل السابق
او دفاعا له واز احة وهم عنه فهو ومض قال المعنى الذي آه افيد يختص كلهم الشريك ان
الممكن في عالم الامكان عدما كان ثانية الاول العدم الذي هو الليس المطلق في مرتبة الذات
بحسب طباع الامكان وهو كل موجود حسن وجوده الثاني العدم المحكم الزماني في حد ما يجز لحد
الوجود وهو كل حادث زماني من حيث هو حادث زماني قبل زمان وجوده الثالث القبح العدم
الدهري قبل الوجود قبلية غير مكمة وهو لكل كائن في مادة قابلة من حيث هو متعلق الصنع وشيء
من المعنيين الاولين ليس هو العدم المقابل للوجود اما المعنى الاول فلانه يجامع الوجود في الوقع
ويسبقه بحسب مرتبة الذات بقاء اتيا واما المعنى الثاني فلانه في زمان ما من زمان الوجود من
شرائط انتفاض في الزمانيات وحدة الزمان فاذن انما المقابل للوجود هو العدم الصحيح الذي لم
يتصور فيه حد وحد دلن تميز فيه حال وحال اذ تقرر ذلك ظهر ان للحدوث معان ثلثة بحسب انحاء
العدم الثلثة الاول كون الوجود مسبوقا بالليس المطلق في مرتبة الذات مسبوقية بالذات لا مسبوقية
انفكاكية وهو المسمى بالحدوث الذاتي الثاني كون الوجود بعد العدم الزماني بعدية مكمة انفكاكية
وهو الحدوث الزماني الثالث كون الوجود بعد العدم الصحيح بعدية انفكاكية غير مكمة واحق
ما يسمى به الحدوث الدهري واخراج الليس من الليس المطلق اذ لم يكن العدم الصحيح المقابل للوجود
قد يكون مكمة اصلا بل كان الوجود حاصلا على الدوام من تلقاء الفاعل فهو ابداع وهو فصل الخا
التاسعة واذا كان بعد العدم الصحيح المقابل الممكن تحكيما فهو صنع واحداثه في الدهر وهو ايجاد قصير
مستانف ولا يتعلق الا بما هو ممتنع التكوين لاعن مادة فاذن الحدوث الزماني والحدوث الدهري
مختلفان بالمفهوم بحسب المعنى مستلزمان في التحقق بحسب الوجود وكذلك الصنع والتكوين فهذا ما
المستنكر من حدوث العالم من الحكماء وعلى هذا السياق كلامه في الاشارات فليعلم قال بل

مقابلا اقول اى بالقياس الى التقييد بكونه مقابلا اى يكون ساذجا بالقياس الى هذا التقييد بكونه
مقابلا قال ولو لم يكن العدم ح افيد ولا يكون هو الا العدم الصحيح المقابل للوجود الواقع في متن
الاعيان ضرورة ان العدم الزماني في الزمان القبل لا يقابل الوجود في الزمان البعد وفي الزمان البعد
لا يتصور وقوعه اصلا حتى يتصور طرء بطلانه وكذا ارتفاعه لان الزمان البعد هو زمان الوجود
فكيف يتصور وقوع العدم فيه فاذن انما يتحقق الفرق بين الممكن والمبدع بالمسبوقية بالعدم وعدمها
بحسب العدم الصحيح في الدهر دون العدم المحكم الزماني فلا يكون من من الجا هلين قال فالحدوث بالمعنى
الذي ح اقول لا خفاء في ان الشيخ الرئيس لم يقيد ما وقع عنه بقوله ليس مطلق بمقابل كما قيده به في قوله
بل بعد عدم مقابل ح حيث ان الاول يرجع الى العدم الذاتي وهو الليس نظرا الى ذاته بحسب ما هو هكذا
وهو له ضرورة الوجود والعدم فلا يقابل الوجود وذلك بخلاف الاخير حيث انه عدم للكائن بحسب العلية
في مرتبة هو ليا تها ومن البين ان ما يقابل الوجود في تلك المرتبة هو العدم فيها ورفعها بالنظر
اليها والامكان ليس رفعا للوجود بل لا ضرورته فلذا ما قيده بالمقابل كما قيد هذا به ولما كان
ذلك العدم هو الليس المقابل للايس في مرتبة المقابل وصفه بالخاص ثم ان هذا العدم قد
منع عنه جميع الابداع لانه لو مكن هناك لكان المبدع كائنا مسبوقا بمادة على ما نبه عليه بقوله
كان مكونية ممتنعا الاعن مادة وكان ستحقان الابداع الذي عبر عنه بالايجاد ضعيفا لصيرورة
تكوينا لا ابداعا فيكون ضعيفا لسبق المادة عليه فيكون محتاجا عليها قصيرا لكونه مسبوقا
بالمادة مستانفا اى حادثا بالنظر الى القابل فيكون ممتنعا بعدمين ذاتا نظرا الى ذاته وهو
الليس المطلق وعدما نظرا الى القابل على ما سبق لنا في حل هذا المقام واما تمكين العدم الزماني
الانفكاكي على ما عليه القائلون بالقدم لوجب ايجاد مادة على ما اشار اليه طاب ثراه في احى شبهة
السالفة بقوله القدسي فاذن الحدوث الزماني هو ما حاصله ان الحوادث الزمانية مسبوقة بالعدم
زمانية ولكنا بالقياس الى باريها الحق المتعال عن الدهر والزمان مسبوقة به بعدم حادث
انفكاكي غير زماني ولا آن اخذ وجد عن جملة الزمان بل الزمان مع ما فيه من اولى ساقته كرة
عند احد نابل لا نسبة فقد المثلث الاعلى في السموات والارض وكل حادث دهري عند هؤلاء
ايجاد بسيط فهو حادث زماني لان من الموجودات الابداعيات السرمدية والكائنات الازلية من الجواهر
العلوية واما عند المقدس قدس الله تعالى سره ونور في سماء القدس بدره ان الحادث الدهري
اعم من الحادث الزماني فلو مكن العدم الدهري تحكيما لامكون تكوينه عن مادة كما في العقول

المقدسة حيث انها مسبوقة بها رأنها لحق في نفس الواقع متخلفة عنه تخلفا غير ملحوظ مع ذلك تكونها الاعن مادة ولا يكون سلطان الايجاد والابداع ضعيفا ثم لا يخفى انه يصح تقريره على ما عليه من حدوث العالم بان المراد بقوله في مادة اي في صورة من الصور وهو الابداعيات وكان سلطان الايجاد ضعيفا قصيرا من حيث حدوثه وعدم دوامه وازليته فليتدبر

والليسية تجب نفس جوهر الممكنة لا خفاء في انه طاب ثراه لما ذهب الى ان متعلق الجعل والتاثير هو نفس ذات الشيء وسنخه على ما عليه الاشراقيون من الجعل البسيط فكون متعلق الايجاد هو نفس ذات الشيء وجوهره ويعبر عنها بالتقرر تارة والفعلية اخرى وهو متقدم على الوجود لانه اثره عنه ثم ان ما يقابل الاول هو البطلان وما يقابل الثاني هو الليسية التي لا ضرورة الى وجود والعدم والبطلان لاضرورة الفعلية والا فعلية والتقرر والا تقرر فقد جعل البطلان في مقابل الفعلية والليسية في مقابل الوجود على ترتيب اللف فتفطن فانه من دقائق مسائل الحكمة المتعالية ثم ان تقدم مرتبة تقرر الشيء على وجوده بالذات لانتزاعه عنه والمنتزع متاخر عن المنتزع عنه وقد يعبر عنه بالمتقدم بالمتية لان المتية والذات المستندة الى الجاعل متقدم على وجودها الانتزاعي على ما حققه طاب ثراه في غير موضع من مصنفاته الحكمية واعلم ان المتقدم بالذات على اقسام ثلثة تقدم الجاعل التام على المجعول ويعبر عنه بالمتقدم بالعلية وتقدم اجزاء المتية عليها وتقدم المتية على وجودها وجمهور المتاخرين عن هذا الفن غفلة من نقطة ليس من المستبعد الخ لا يخفى عليك ان ما سنح فكري القاصر وذهني الفاتر في حل ما وقع من الشيخ ههنا وقد عرضت على استادي المعلق الله تعالى روحه وزاد في سمو القدس فتوحه وقد فصلناه في كتابنا العروة الوثقى في شرح الآيات كتاب الشفاء فحرر بما ألهمنا اليه ههنا فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان المجردات على اقسام ثلثة مبدع ومكون ومخترع حيث انه لا يخ اما ان يكون مسبوقا بليس مطلق دون مادة ومدة واما ان يكون مسبوقا بها مع كليهما او مع الاول منهما فالاول هو الاول والثاني هو الثالث كالحوادث الزمانية والثالث هو الثاني وهو الافلاك مع ما فيها والنفوس المجردة المتعلقة بها فهي الملايكة الجسمانية ثم انها لما لم تكن مسبوقة بمادة وان كانت مسبوقة بمادة مخصوصة فيشاركن المبدعات في عدم امتياز الزمان على ما نبه عليه الشيخ بقوله ثم الحدوث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخ اما ان يكون وجوده بعد ليس مطلق اشارة الى المبدعات من العقول المقدسة والملايكة الروحانية

الى وتعلق لها بمادة ومدة مطلقا بل يكون مسبوقا بليس مطلق وهو الحدوث الذاتي الذي يعبر عنه بالامكان ارلا ضرورة الوجود والعدم وانما وصف بالاطلاق لانه ليستوعب ما في سابرة الامكان وطبقة الليس والبطلان من الممكنات مطلقا ماديا او غير مادي وايضا انه يجامع وجود الشيء وعدمه ثم قال او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص في مادة اشارة الى الحركات كالافلاك مع ما فيها والنفوس المتعلقة بها حيث ان لها عدما في حرتبة هويتها كونها مسبوقة بها واعا وصف بعدم الاطلاق لعدم شموله للمفارقات الصرفة بل وصف بالخصوصية على ما قال خاص ثم كما يخفى ان الشيخ لما ذكر ههنا المبدع بمعنى ان لا يكون مسبوقا الا بليس مطلق فسلم جميع العقول المقدسة وهو ما عليه عوام الحكماء قال لا تناقش في الاسم وبل الحق عنده ما لم يكون مع ذلك مسبوقا بغير الفاعل الحق متروكا دون شرط مطلق فحينئذ لا يسلم الا الاخير الاول دون غيره في السلسلة الطولية وجميع نظام الوجود في السلسلة العرضية قال الشيخ في رسالة المبداء والمعاد اما الحكماء فيقولون بالابداع اداة تاثيس ما هو بذاته ليس اداة لا يتعلق بعد غيره ذات الاول لا مادة ولا الة ولا معين ولا واسطة ثم قال وظاهر ان هذا هو المعنى اجل من الفصل ثم قال واذا نسبت العلة الاولى الكل معا كان مبدعا واذا نسبت بالتفصيل الى كل شيء على ما لا واسطة بينه وبينه انتهى وهو صريح في المدعى قلت الخ اقول نظرا الى الزمان بمعنى القطع كما ان الاستمداد نظرا الى الاستمرار نظرا الى السيال حيث انه ليس ممتدا في ذاته لعدم انفكاكه ولكنه بوجوده الاستمراري بفضل الممتد بذاته الذي هو الزمان بمعنى وبالجملة ان هذا العدم ليس ماخوذا لكون ممتدا ولا منطبقا على آن سيال مستمر فقد يكون مستمرا ثم ان الحكماء يعبرون عن الاول بالزمان وعن الثاني بنفس الزمان قال ومن الجهة الخ ذكرنا اقول اي العدم الخارجي الانفكاكي الغير الحكمي ولكن يسبح به هو العدم بالنظر الى القابل المتاخر عنه تاخرا ذاتيا كما عليه اهل الكيانيات من الافلاك المسبوق بالمادة دون المدة وقد فصلناه في حاشية السابقة فتذكر قال والدهر الخ اقول يريد بذلك نسبة الاثابت الصرف المقدس عن الزمان وبالجملة ان الوجود في جميع الازمنة كالافلاك مع عدم قراره وثباتها فانظر الى الفرق الواقعي بين التجدد والزمان فظهر ثبات دقرار لا تعاقب فيه ولا تجدد يعتريه وليس ذلك وجوده في آن بل انما يحسب نسبته الامر المتاخر عرش القدس المنزه عن الوجوب تعالى وبلد العقول المقدسة والثابتات المطلقة من الجواهر القدسية والملايكة الكروبية ثم ان الشيخ لما كان بصدد بيان ما عليه حال الافلاك اكتفى بتقدم المادة حيث

ان من المحدث ما لا يكون في جميع الازمان كالحوادث الزمانية فانها مسبوقة بالمدة البتة واما ما لا يكون في زمان ولا في آن مطلق فيكون مسبوقا بليس مطلق هو العدم الزائد لا بالمادة ولا بالمدة تدبر

قال على ان الزمان لا تاثير له **اقول** لما لم يكن للزمان تاثير في حدث الحوادث فوجوده ولا وجوده لا مدخل لهما بوجه ما فيه فقد نبه الحكماء في سوالهم المشكلين الطالبين مدة العدم على ما ذكرنا فالمعتبر فيه عدم من دون سبق زمان ولا آن وهل هذا الا عدم دهري وقد تنبه وتبصر خاتم المحصلين في التجريد به فقال اختصاص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله يعني ان حدوث الحادث لا يقتضي الا ان يكون عدمه السابق عليه في زمان مقدم على وجوده بل هناك عدم خارجي غير زماني فلا زمان ولا قدم حيث ان للعدم العيني قدرين وهو يلزم من فرض احدهما فرض الآخر حتى يلزم القدم فالم يتصور المتكلمون المتكلفون ولم يتنبهوا له وقعوا في ضيق الزمان وسلاسله فحكموا بان الازل وقت محدود وكان فيه عدم الحوادث ولم يعلموا انه يلزمهم ان يكون لا محة مسبوقة بزمان فيلزمهم قدمه وقدم حامله وحامل حامله من الجرم الفلكي الاقصى مع ان براهين بطلان التسلسل قد دارت على استحالة كل ما لا يتناهى **قال** لا محة ليس **اقول** سواء كان المتقدر في المقدار او المقدار في المتقدر كالزمان في حركة الجرم المحدود والحركة كما في غيره **قال** الكائنة بما هي متغيرة زمانية **اقول** حاصله ان الموجودات الكائنة كالاجسام الحادثة بما هي موجودة غير زمانية وبما هي متغيرة زمانية وذلك بالاعتبار الحركة والسكون فالتصافها بكونها زمانية بحسبهما لا مطلق وهما معروضان للزمان لان السكون يقابل الحركة كتقابل العدم للقنية فيكون مثل الحركة في عروض الزمان له قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ما حاصله ان المشهور من مذهب الطبيعيين ان مقابلة السكون للحركة مقابلة العدم للقنية لا مقابلة الضد ثم قال من البين ان لا يمكن ان يفرض بينهما مقابلة اخرى الا مقابلة الضد والعدم والقنية وقد جعلنا لفظ الحركة تارة اسم صوري غير عدمي اذ قلنا انه كمال اول فالكافي بينهما مقابلة العدم والقنية لم يجز ان يكون الحركة منافيا الا العدمي بل نقول ان الجسم اذا كان علة ما للحركة وكان من شانه ان يتحرك فصل انه ساكن وايضا اذا كان له حصول واحد في مكان واحد زمانا بقي البتة انه ساكن فيه فبينهما معنيان احدهما عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والآخر ايس له وجود زمانا وان كان السكون هو الاول منهما وهو لازم له كان السكون عدميا وان كان السكون هو الثاني والاول لازم له لم يكن عدميا ثم قال ان اردنا ان نعلم ان الحق منهما اي شيء كان علينا ان ننظر في احدهما وانه باي معنى منهما يكون مقابلا للحركة وان كان مقابلا بالمعنى الاول كان عدميا

كان وجوديا ثم وضع الحد الوجودي فقال انا اذا نظرنا اليه لا يكون هو مقابلا للحركة واذا ما ذكرنا في حد الحركة اذ حتمل بالحركة الاينية كان حاصله انه كمال اول في الاين لما هو بالقوة لا من حيث هو كذلك وهذا المعنى ليس مقابلا لحد السكون الذي حددناه به اذ على تقدير ان يكون معناه وجوديا كان هذا اما كمالا اول لما هو بالفعل لاين ومن حيث هو بالفعل او نقول انه كمال ثان واما الحد الثاني فانه يوجب ان يكون السكون مسبوقا بالحركة وهذا ليس بواجب اللهم قال وان حذفنا لفظ الاول والثاني فانه يوجب ان يكون السكون مسبوقا بالحركة وهذا ليس بواجب اللهم لكن حفظنا هذا الطاقبل وان غيرنا التعبير آخرا لم يكن له مفهوم صادق وان بدلنا الكمال بالقوة التحق السكون بالعدميات والمفروض خلافه ثم قال هذا اذا جعل اصل الحركة واخذ منها حد السكون واما اذا جعل الاصل حد السكون الذي ذكرناه ودخل فيه اول شيء الزمان او ما شاكل بالزمان متحد بالحركة قيل السكون قد تحدد بالحركة وكل شيء من الاضداد كذلك وايضا يلزم ان تتحصل الحركة في حد نفسها اخيرا في حد الزمان الداخل هو في حده ثم قال وان فسرنا السكون بشيء اخر نقول ان السكون هو كون الشيء في اين هو فيه قبل في ذلك وبعده وان الحركة هو كون الشيء في اين واحد لا يكون قبله ولا بعده فيه كان القبل والبعد الزمانيان ماخوذين في حديهما وهما متحدان بالزمان وهو بالحركة فيكون الحركة في حد نفسها ثم قال وضعف ذلك ما قال من ان السكون هو كون في اين واحد زمانا والحركة هو كون في اين واحد لا زمانا فان هذا ايضا مما ذكرناه ثم قال فان قيل ان ليس لنا ان نحدد الحركة والسكون كليهما بمعنى وجودي معا كما ناجب ذلك القصد لتقضي ان السكون حد المعنى العدمي فاذ علمت ذلك فقد علمت ان الاجسام العالية والسافلة جاهزة متحركة او ساكنة تكون زمانية بحسب ما عليه الاستناد بقولنا بما هي متغيرة فيكون الحركة والسكون زمانيين بالحقيقة لتقدر بحسب ما بالزمان ومعروضيتهما له واما الاجسام فانما تكون زمانية بما هي متصفة بهما فتتصف الاجسام بهما لعروض الحركة والسكون واما حال حدوثها عن الحركة والسكون فلا تتصف كوصولها في نهاية السافل فانما تكون لا متصفة بحسبه بالآن او الزمان فتامل واما العقول المقدسة فلا تكون الا دهريات صرفة لتقدسها عن الحركة والسكون واسا فيكون زمانية مطلقا لا بالقوة ولا بالعرض فتدبر **قال** السائل كون الشيء في الحركة فانما في ان هذه النسبة سواء كانت بالمعية او السبقية والمعية معا باعتبار من اما الاول

فعلى ما عليه الحكماء القائلون بالتقدم حيث انهم حكموا بكون المتبايات الصرفة من العقول المقدسة معه تعية سرمدية والاخير على ما عليه استاذنا المحقق وفاقا لما عليه الحكماء الآليون بيان ذلك ان القبلية والبعدية لما كانتا متضايفتين يلزم ان يجتمعا في الوجود بمعنى ان ايا منهما اذا وجد وجد منه الآخر واذا عدم عدم معه الآخر معية ذاتية كالضعف والنصف فان وجود كل واحد منهما مع وجود الآخر معية ذاتية امتنع ان يوجد احدهما ولا يوجد الآخر كما امتنع ان يعقل احدهما ولم يعقل الآخر ومن ههنا تسمع ان احد المتضايفين اذا كان بالقوة كان الآخر ايضا كذلك وان احدهما اذا كان بالفعل كان الآخر ايضا كذلك قال الرئيس في الشفاء المتقدم والمتاخر الزمانيين من المتضايفات ليس احدهما مع الآخر ايضا العلم بان القوة سيكون موجودا الآن و مضايفه الذي هو معلوم معدوم الآن فلا يكون المتضايفان معا في مرتبة الوجود واجاب عن الاول بما حاصله ان عروض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان انما هو في العقل وهما عند عروضهما لها معافيه ولو سلم ان لهما الاضافة بحسب الوجود الخارجي ايضا لنا ان نقول ان جزء من الزمان اذا وجد في الاعيان صدق عليه ان ما هو متاخر عنه ليس هو وليكن ان يوجد بعده امكانا يودي الى وجوب وجوده وهذا امن كونه عنه واذا وجد المتاخر صدق الزمان الاول ليس هو ونسبته الى الآخر نسبة شيء كان موجودا وقد وجد هذا ايضا موجود مع وجود الزمان المتاخر ولا نفع بعضهما الا هذا وعن الثاني بان العلم الحاصل بالقوة اي حاصل لماح انما هو علم ببعض خواصه وآثاره وهو معلوم الوجود حين تعلق العلم به فلا منافاة احد المتضايفين عن الآخر في هذا الوجود العلمي فاذا تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان القبلية السرمدية لا تنظر الى التباينات من المفارقات وبعد بينها كذلك نظر الى جانبه الاعلى لما كانتا متضايفتين فلزم اجتماعهما في الوجود فكيف يستقيم الحكم بتقدم السرمدية على المضايفات الصرفة المتاخرة عنه وجودا في الاعيان حيث يلزم ان يكون المتقدم على المتاخر متاخرا وبالتقدم فقد المقام ان عند وجود المفارقات الصرفة من العقول القادسة بعد عدمها الصحيح الدهري وليسيتها الباتة الغير الزمانية الخارجة عن قضاء الباري جل جلاله بالقياس اليها بالتقدم السرمدي باعتبار تخلل عدم دهري بينها اولا وبالمعية السرمدية باعتبار معيتها مع عزل النظر عن ذلك التخلل وايضا ان العقل يحكم بهما معا وقد اجتمعا فيه كما في امر القوة فاندفع ما توهم من وجود احد المتضايفين بدون الآخر حيث يصدق على الاول

الازل فتقدم سرمدي على التباينات الصرفة مع ان ليس لشيء منها هناك فرجة تتصف بالتاخر هناك الولاية بهذا الحق فائدة في الايراد بان الاضافة عند الرئيس والمقر طاب ثراه موجودة في الاعيان مع أحد المتضايفين وبالجملة ان يعقل عن الامور الاضافية فليعقل احدهما مضافا اليه وهو القبل الا انه من المضافات التي تكون في العقل في الاشياء الخارجة فان المضاف بحسب هذا النظر قسمان احدهما ان يكون المضافان معا موجودين في العين او متحدين بحسب الوجود العيني كالابوة والبنوة واشباه ذلك والثاني ان يكونا في العقل مثل التقدم والتاخر فان المتقدم لا يكون في الوجود العيني مع المتاخر الا ان العقل لا يمكنه الا بفرض احدهما وجودا دون الآخر فما مضافان لا ينفك احدهما عن الآخر الا ان عدم الانفكاك هو في العقل لا في الخارج او نقول في الخارج وذلك بان يقال ان فيما لا يزال التصدق القبلية السرمدية والمعية السرمدية عليه نظرا الى التباينات الصرفة من العقول المقدسة باعتبار تخلل العدم السابق بينهما وعدمه وكذلك القبلية الدهرية والمعية الدهرية نظرا الى المتغيرات باعتبار ما يلزم من ذلك اما امتداد في السرمد والدهر بان يقال ان له تعين في الازل قبلية سرمدية فما لا يزال معية سرمدية بالنظر الى الثابتات فيلزم الامتداد في السرمد وقس عليه امر لزوم الامتداد في الدهر نظرا الى المتغيرات حيث يكون في جهة الازل له قبلية سرمدية ودهرية وفيما لا يزال معية سرمدية ودهرية فيلزم في السرمد والدهر حدان بهف ووجه الدفع ظاهر مما قررنا هذا ما خطر ببالي بادي الرأي فتامل وليسر السرمد الخ اقول انما كان السرمد محيطا بالدهر لان احتمال عدم الصحيح ممكن في الدهر وممتنع في السرمد فيكون الوجود السرمدي ثابتا بالفعل مع عدم الحوادث الدهرية ومع وجودها فيكون لا محة او مع من الوجودات الدهرية والدوام السرمدي وثباته ادوم واوسع من الدوام الدهري وثباته ولان الوجود السرمدي علة فاعلة للوجودات الدهرية فيكون محيطا بها بالضرورة ولان الوجود الثابت السرمدي علة جاعلة للثابتات الدهرية والمتغيرات الزمانية وللزمان نفسه وللدهر في نفسه جميعا فيكون السرمد اوسع واعلى من الزمان والدهر ومحيطا بهما وهو لكل شيء محيط فلتتصفه قال لكونه سيالا غير ثابت اقول قد عبر عنه في الطبيعيات بانه غير قار الذات بحيث يمتنع عدم انحصاله وقراره في آن لا بمعنى انه غير موجود مطلقا وبهذا ذلك بان الوجود في آن اخص من الوجود مطلقا والاعم من نفي الاخص نفي الاعم وسنوضحه من ذي قبل اذا هان حينه والمتاخرون عن هذا غافلون

قال الفلك حامل الزمان بحركة اول اراد به الجسم الفلك الاقصى لا غيره من الاجسام الفلكية كانت او منغمرة لانه حامل الزمان لكونه حامل حامله من الحركة فلذا يكون حيثما ابدا عيا ثم ان هذا التعلق بجعل الحركة جزء المتبوع لكونها موضوعة للزمان وذلك بخلاف ما عداه من التعلقات الكائنة بين الحركات لانه تعلق للتابع لكونها واقعة في الزمان مقدرة به قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الفرق بين ان يقال ان الزمان مقدار لكل حركة وبين ان يقال انه متعلق بكل حركة وكذا الفرق بين ان يقال ان ذات الزمان عارضة للحركة وبين ان يقال ان ذات الحركة متقدرة بها الزمان على سبيل ان الزمان يعرض لها لان الاول معناه ان شيأ يعرض لشيء ومعنى الثاني ان شيأ لشيء لا يستتبع شيأ والاستتباع لا يستلزم العروض اذ رب عارض لازم بالموازاة والموازاة لما هو مباين له اذ معنى الاستتباع ان كل جزء من الحركة يفرض يكون وجوده مقارنا لوجود جزء مفروض من الزمان بان يحدثا معا والكل للكل ولذا لا يمكن ان يكون للمختلفات من الحركة زمان واحد واذ ذاك كذلك جاز ان يقدر الشيء بالمباين عند العارض لا آخر واندفع ما يدور في اوهام المتوهمين من ان الحركة لو كانت متقدرة بالزمان لزم تقدر امر واحد بمقدارين متخالفين كان الحركة متقدرة بالمسافة الواقعة بين فيها وبالزمان الخ والثاني ازيد من الاول اذ الزمان مقدار حركة هي اسرع من سائر الحركات ومن ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لكل حركة زمان هو مقداره اذ لكل حركة مقدار ووجه الدفع ان الحركة لا توجد بدون ان يقارن وجودها وجود بعض اجزاء الزمان مثلا لا بد دون عروض الزمان لها والمتخالفان في المقدار جاز ان يقارن وجود هما وجود بعض اجزاء الزمان الذي يعرض بعض منها البعض الآخر من غير ان يعرض احدهما للآخر فلا يلزم من كون الزمان مقدار الحركة ان يكون لكل حركة مقدار يقوم به قال اقول اشارة الى ما وقع عنه في طبيعيات رياض كتاب الشفاء من جواز اشتراك المتباينات في موضع واحد بخلاف المتباينات في اين وحينئذ لا يستقيم الاشتراك المذكور في اين واحد محمول على نوع مسامحة حيث ان المراد من الاول اشتراكهما في زمان واحد ومن الثاني اشتراكهما في مكان واحد وفي كان الصور تين يكون المتى والاين متحدا لا بتعدد المتى والمتى والكان الزمان واحد المتحد النسبة بتعدد المنتسب وفي الاين يتحد والمنتسب اليه قال ليس بعدم في زمان اقول هذا من المواضع الدالة على ان من العدم ما لا يكون في زمان كعدم الزمان السابق على وجوده والا لزم وجوده على تقدير

عدمه ثم ان امتناع هذا النحو من العدم لا يستدعي وجوبه نظرا الى ذاته من حيث ان امتناع هذا النحو من العدم لا يستدعي وجوبه نظرا الى ذاته من حيث ان امتناع احد النقيضين يستدعي وجوب الآخر ولم يعلموا ان هذا النحو من العدم اخص من العدم الذي هو نقيض حيث ان نقيض كل شيء رفعه وليس هو بممتنع لجواز عدم الزمان بان لا يوجد اصلا او بان يوجد بعد عدمه السابق الدهري وان استحال ان يوجد بعد عدمه الزماني ولعل فيما وقع عن الشيخ هنا نوع تنبيه على بطلان ما عليه بعض القدماء من الحكماء في جاهلية الفلسفة الاولى من ان الزمان ليس هو الحركة او مقدارها وقرروا انهم علموا ان الزمان ليس عرضا واستدلوا عليه بانه لو قام بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه كيف وهو واجب الوجود دائما يكون واجب الوجود لا يمكن ان يكون عرضا فيكون الزمان جوهرا الزميا فاستحال ان يتعلق وجوده بالحركة الا انه يوجد مع الحركة فيقدر الحركة وليس الزمان زمانا مجردا عينا وحسبما يهذي به بعض المتأخرين وليس ببعيد منهم ان الامام الرازي قد ذكر ان كون الزمان جوهرا يذهب الوهم اليه وقد يضيفه الى ذلك ظنه برهانا وهو اوهن من بيت العنكبوت وذلك حيث قال دليل آخر على ان الزمان لا يجوز ان يكون مقدارا للحركة وذلك باعتبار ان فرض عدم الزمان يوجب وجوده لان كل ما عدم فانه يكون عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون عدم الزمان يوجب فرض وجوده وكل ما كان كذلك فانه واجب لذاته ثبت ان الزمان واجب لذاته فلو كان مقدارا للحركة وعرضا حالا فيها لكانت الحركة شرطا لوجوده ما هو واجب لذاته وما كان كذلك كان الاولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الحركة واجبة لذاتها هيهات وقد عرفت بطلان هذا الوجه مما قررناه انفا ومنهم من اعترف بالمكانة وقال في بيان جوهريته انا نقطع بوجود ما به التقدم والتاخر منه الحاضر والمستقبل وان لم يوجد جسم ولا حركة حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما ثم وجد ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلك وبعدم عدم وجود الفلك وتاخر فنائه وتوسط وجوده بينهما فلا يكون الزمان فلكا ولا الحركة ولا شيأ من عوارضها بل يكون جوهرا زمانيا متبدلا ومتصرما ويتجدد بتجدد النسب والاضافات لا بحسب الحقيقة والذات ومنشأ الغلط امران احدهما ما قدمناه وثانيهما اشتباه حكم الوجوب الذاتي بالوجوب الغيري والوجوب بشرط الوصف بكون الزمان ثابتا للشيء مساوقا للقائمتين اذ ذاك واجبا لشرط ان يكون مثلثا ووجوب الزمان من القسم الثاني لا الاول فلا يكون وجوبه منافيا للامكانة وفيما ذكرناه كفاية لاشتباه الوهم بحكم العقل اذ الوهم يحكم بتحقق الزمان من غير حركة وجسم قال عمر بن ابراهيم الخيام في ترجمة ما وقع عن الشيخ في بعض

خطبة لا تجب بالدهر وحادث زمانه النسبة عندنا الى اختلاف احواله هذه العبارة ودهر حول فيه
زمان راى ابو البركات زمان محيط بات وليس دهر نسبت حاكمه كسنة بزمان واجزاء زمان وزمانيات
كالبيان سرمدى انه وستغير لشوء قال تفسير السرمد والدهر الاول يعنى ان نسبة الابديات الى السرمدية
كنسبة الابديات الى الدهرية والدهر الى الزمان فكما ان الابديات بجميع اجزائها غير متغيرة
فكذلك ما من احد الابديات نظر الى الابديات بجميع اجزائها والابديات بجميعها غير متغيرة وصفا اذ ليس
الدهرى بالقياس الى الفلك واما اذا اخذ بالنسبة الى العقل فهو سرمدى لانه لعدم تطرق التغير اليه مطلقا
لا بالذات ولا بالعرض قال لا يقع الا في الزمان الاول لا يخفى انه منطبق على الزمان على معنى انه كل
زمان كيف اى جزء فرض منه يكون هو موجودا فيه بتمامه فانه موجود في الزمان فحسب احدهما
ما ينطبق وجوده على اى زمان كان كذلك بمعنى القطع حيث اى جزء فرض منه يكون بازاء
جزء من الزمان ويغيره وجود زمانى وقتا فيها مالية عن وجود الزمان وجميع وجوده الا
ولكن لا على ان ينطبق عليه بل على ان اى حد فرض منه يكون هو فيه بتمامه ولا يكون قبله
ولا بعده فيه وذلك كالاماسة والاصيل والحركة التوسطية وامثالها ويعبر عنه بموجود
نفس زمانى قال نسبة على الاجسام بحركة الاول اى اجزاء وجوده التي هي عليها التي فيه
لا صادق وجوده على اجزاء المفارقات المحضة من الجواهر العقلية فمن ذلك يظهر ان الزمان
كمعلول الدهر قال ولو لا دوام نسبة الزمان بحركة الاول اى نسبة كل الزمان بجب ثباتها
وامتداده الدهرى الى مبدء الزمان اى فاعله الحق السرمدى فيظهر من ذلك كون الدهر
كمعلول لسرمد ثم اعلم الخ اما اعتبار الدوام في الاكوان وحيث ان نسبة الاستمرارات و
الزمانيات دهر قطعة ثم اياما وقتا واحدا دهرية غير متدرجة قال ونسبة ما هو الزمان
الخ اقول من البين من تضاعيف هذه العبارات المحكية ان نسبة ثم الى ما عداه اعنى
واما دهر سواء كانت قبلية او معية وليس الزمان هناك بسبيل حتى يتصف بالعدم الزمانى
او المعية الزمانية ومن هنا لاح وظهر بطلان ما قيل من انه لا قدم الا بالذات ولا بالزمان
سوى الله تعالى واما القدم الزمانى فغير صحيح به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الحق
وصفاته تعالى عندنا من بعضها كالاضافية فانهم اجمعوا على ان لصدق صفات موجودة قديمة
قائمة بذاته تعالى هذا ان ثبت خبير بان دعوى الاتفاق على اتصافه تعالى بالقدم الزمانى عند
الحكماء واهل الملة الخالية من الضلالة والغواية او ان الحكماء قد صرحوا بتقدسه عن الزمان

فتدبر

به بسبب تغير الزمان الا ان اوقات قوله وانما يتصف بالوجود والسكون فكان جميعا قديما
الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان صفاته تعالى بتقدير زيادتها على ذاته كما عليه الاشاعرة
لا تكون قديمة زمانية كما توهمه بل يكون نسبتها اليه تعالى نسبة ثبات الى ثبات
وان لم يكن دائما الا ان الاشاعرة الزمنيون ثم اعلم ان ما سوى ذات الله تعالى وصفاته لا يوصف
بالقديم باجماع المسلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث وانما حكى
الزجيج عن الواحدى تصريحا بقدم الهواء والعقول والنفوس السماوية والاجرام الفلكية وما
وصفها من الصور والاشكال واصل الحكاية في الحقيقة ما نقله الشيخ عن ابى القاسم الانصارى
بما فيه عاصفة وكذا ابو حيان التوحيدى بعينه لسانهم فلا يكفى انهم لم يقولوا بقدم العقول فانها
بل جميعا اذا نسبت الى الخالق الحق تعالى مجده او نسبت بعضها الى بعض ودهرا
اذا نسبت الى المتغيرات ثم ان اكثر الفلاسفة قضى عندهم ليس قديما زمانيا بل نسبة ثباته
متغير فيكون حادثا ابديا فيتصف بالقدم الدهرى وكذا الدهرى المحدثة التي تعلقت
به واما عند اساطين الاشراق الكلى فيتصف بالقدم الزمانى والدهرى جميعا باعتبارين
قال على الوجه القدس المتكون من الزمان الخ اقول الاخفاء في انه بظاهره يدل على ان علة قدمه بالجزئيات
مقدس عن الدهر ايضا ومن البين ان من الجزئيات خاصة ات متغيرات ونسبتها الى الدهر
دهرية فالقول بانها بالقياس اليه ثابتة لعدم تغيرها وتعاقبها نظرا اليه يوجب ان لا
يتحقق الدهر نظرا اليه لعدم ما قد تقدم ان نسبة الابديات للزمان دهر والذى يمكن ان
يقال في حل هذا المقال انه لا يظهر انه ذهب احد من العلماء المحصلين في الاشارات كالمصرح به شارحها
المحقق وغيره الى ان يكون علة قدم الجزئيات مطلقا بعد الخوض في الوجود العلمى بقيام
صورها بوجهها الكلى الصحيح نعم في فوائد على ما يلوح عليه بقوله على الوجه المقدس بذاته تعالى فكون
نسبتهم اليها نسبة ثبات الى ثبات غير مرتبط لا دهر ولا زمان وان كانت نسبة الجزئيات
الزمانية بوجوداتها العينية دهرا قال الشيخ في تفسير سورة العلق واول الموجودات الصادرة
عنه تعالى هو قضاؤه وقد تقدمت هذه الاقوام بجملتها وقد يشار عليه بكتابة الوسوم بالحبر الاصفر
وكذا في كتابها العروة الوثقى في شرح آيات الكفار وحاصل ما وقع عن الشيخ في كتاب الشفاء
من تقدسه عن الدهر وتعاليه عن الزمان لعلى اتكم لشبهات قد سمعتها لعلكم تصطلون فنقول
بتوفيق الله سبحانه ان العالم منقسم الى جواهر عقلية وهى ما هو مجردة عن وجود الشر الخارج عن علما

فتدبر

بوجود البناء بعد حدوثه والثالث ما هو متقدم على وجود الشيء مثل علم البناء بالبناء قبل
وجود البناء وعلم البارئ تعالى هو من قبيل القسم الثالث لانه متقدم على وجود المعلومات
فصورة المعلومات حاصلة عنده قبل ان ابدعها واوجدها اذا ثبت تقدمها
على المعلومات ولم يكن هو نفس الموجودات الخارجية فلم يجز ان يكون في موضع آخر موجود
مفارق للموجودات الخارجية ولذات البارئ عز اسمه لانه يحتاج الى سبب لكونه في ذات ذلك الشيء
وان كان السبب ذات البارئ تعالى كان ذلك السبب الذي هو صور تلك الموجودات قبل كونه
في ذلك الموضوع موجودا اذ قلنا ان مثل ذلك العلم متقدم على ذات الموجودات الخارجية وكما
احتاجت الموجودات الخارجية الى علم متقدم عليه فكذلك احتاج كون معلوميتها في ذات خارجة
عن ذات البارئ عز اسمه الى علم متقدم عليه ايضا فان كان ذلك العلم المتقدم عليه في موضوع
مفارق ايضا لذات البارئ تعالى كان الكلام باقيا وهكذا الى غير النهاية فيكون الكلام فيه
كالكلام في الاول ويتسلسل الامر ويلزم التسلسل وهو محال وان كان العلم المتقدم على كون هذه
الصورة في موضوع هو وجود تلك الصورة فيلزم ان يكون علة لعلة او وجد فوجد وهذا
محال لانه يؤدي الى ان لا يكون شيء معلوما البتة واما ان يكون صور تلك الاشياء اجزاء الذات
وهذا يؤدي الى التكثر في الذات تعالى الله الحق عن ذلك فلم يبق من الاقسام قسم الا ان يكون
لوازم الذات اذا ثبت وجود تلك الصورة وتقدمها وثبت انها غير الموجودات الخارجية وغير
موجودة في موضوع آخر وبطل ان يكون موجودة مفارقة للموجودات الخارجية والموضوع الآخر
ولذات البارئ عز اسمه فيكون في صقع من الربوبية اذ هذا المعنى هو معنى المثل الافلاطونية
المزيفة في موضعها وثبت انها ليست عين الذات الاحدية الحق تعالى عن ذلك بل هي غيره فيتعين
انه لوازم الذات اذ بطل سائر الاقسام فلم يبق في التقسيمات العقلية شيء الا هو محصور فيها
وبطل سائر الاقسام هذا ما عليه الشيخ من ان علمه تعالى بالموجودات الخارجية والصور الادراكية
واللوحية والقلمية بصورة الكلية القائمة بذاته تعالى التي في ثبات صرف لا تغير فيه ولا تبدل ولا
تعاقب لعترته فنسبتها اليه تعالى سرمد لا دهر ولا زمان واما علمه تعالى بالموجودات تلك الا من حيث
باعتبار انها الخارجية وحضوراتها العينية فهو دهري لا سرمدي والذي قوي عندي ان علمه تعالى بتلك
الصور القائمة بذاته الصادرة عنه تعالى انما نفس تلك الصور لا بغيرها فعلى الاول تقدم الشيء
على نفسه وعلى الثاني يلزم لزوم التسلسل فنقل الكلام الى علمه تعالى بجميع الصور الغير المتناهية التي

الى ان

ذات منه عين صورة بانه يكون بذاته الحقة لا محالة واللازم ايجاده تعالى لها بلا علم فهو ينافي الاختيار
فتعين ان يكون علما لجميع ما عداه وان لم تدرك انت حقيقة هذا الشيء فلا باس لان خط العلم
اضيق من ان يكون له الاصل ذلك الجناب العالي نظرا لا سيما في دار الغربة فلا تلتمس من
نفسك شيئا عجز عنه الملائكة المقربون والانبياء المرسلون جاهد وفكر في خلواتك وفرغ
زوايا قلبك عما سواه ليحدث لك في اثناء الخلوات وتوطين النفس على المجاهدات الموضح
عن علوم الانبياء والملائكة وتخلص من ظلمات العلوم المدونة في بطون الصحف المستخرجة
بالافكار الظلمانية وتنكشف لك بهذه … قوله عليه السلام الا ان لربكم في ايام دهركم نفحات
الا فتعرضوا لها اللهم انت المرجوع اليه والمعول عليه في تيسير هذا الامر العظيم والانزال في
هذا المنزل المبارك الكريم والتوفيقنا فلسنا من عبادك المحل الشوق الا مثل ذلك العالم
والمشتاقين منهم الى مرتبة العشق انك انت الرحيم الرؤوف الكريم وصلى الله على محمد وآله
اجمعين **قال** توجه مع الزمان **اقول** ان المقصود ما هو خارج عن الزمان **قال** فيكون الدهر
محيطا بالزمان **اقول** وقال في الكواكب الزمان عنه في الافق الاقصى وناحيته الجوهر الادنى
عند اشتمال الحركة على متقدم ومتأخر ووجود الجسم في تبدل وتغير والدهر وعاء زمانه ولفيض عنه
وجود جواهر روحانية لا مكانية ولا زمانية انتهى **اقول** وقوله عنه اي ناشئ عن البارئ تعالى
نفاذ مجرد على الابداع على ما رسمه كما له ما وقع عنه سابقا لقوله ولا يفيض الا ابدا ما فيه تصنع
عن محل الزمان الجواني من دون واسطة حركة وحركة على ان يكون ذلك من شرائط فعله وصنعه
بل انما يكون مجردة حادثة واراد بقوله في الافق الاقصى الفلك الاعظم اي نشأ الزمان منه …
تعم فيه المراكز الجوهر الادنى وهو الارض ووصفها بالادنى لقربها الينا فهو استوعب الزمان جميع
الاجسام عاليها وسافلها من المحيط الى المركز ولما كان ما ذكر قال عند اشتمال الحركة على متقدم ومتأخر
نظرا الى الافق الاقصى وما يضاهيه من الاجرام العالية ومن هنالك قال الشيخ في رسالة الحدود الزمان
مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر ووجود الجسم في تبدل وتغير نظرا الى الاجسام السفلية حيث انها
به تغير كون وتبدل فساد والى … من حركات الاجرام العالية ولما ذكر ان الزمان اوعاد …
باسرها حكم بان الدهر وعاده فهو اي وكذا الدهر اشار الى السرمد حيث قال ولفيض عنه وجود جواهر
روحانية لا مكانية ولا زمانية بل يكون على ثبات صرف وقد علمت ان نسبة الثابت الى الثابت هو
السرمد ثم ما اشار الرئيس ههنا الا وعية الوجود على نمط ادق فلنذكر بناءا على التقسيم …

وبتأول اشارتها اي اولا الايدمن الاذكياء فضلا عن اشباه الرجال واحب الفضول الذين قنعوا استفوا من رحيق الزلال بالسراب وبالقشر من اللباب وان هم الا خساء لا القوم وعشيرتهم الذين باعوا آخرتهم بحفنة بخس من دنياهم نسوا الله فانساهم انفسهم فلذا ترهم انهم يتقلبون بما يتقلبون ويقولون بما يقولون مما يتشهون كيف يتشهون فذرهم في خوضهم يلعبون قال او ضرب من التعلق اقول بان يكون جزء ضرب حامل كالهيولى والصورة او يكون متعلقا بحامله كالنفس المجردة الانسانية وقواها والآت ادراكها تبعا لتجرد العقلية وغيرها كان المراد بفاعل ما يشمل حامله وشرط التاثير هو ان قوله ضرب من التعلق يشمل تقدير الحركة بالزمان وان لم يكن الزمان كما مثله فيما بعد كنسبة خشبة الخ وليس لوجوده آه فلك لانه لما كان آنيا حتى مصدريا لا كية اتصالية ولا انفصالية ولا حقيقة نوعية فلا يكون له ابتداء ولا انتهاء ولا اجزاء موهومة مقدارية ولا اجزاء عددية ولا اجزاء ذهنية كالفصول والاجناس والنوع حاصل المحصلين عنى بما وقع عنه في التجريد من قوله الوجود لا يرد على القسمة بهذه القسمة لما فاته ان الجنس حيث حمله على ما لا اتجاه له الى دار السلام ووجهوا توجيهات ركيكة منهم من قال ان الوجود لا موجود ولا معدوم لانه لا يرد عليه هذه القسمة العقلية الدائرة بين النفي والاثبات فيكون خارجا عن الاقسام لكونه خارجا عن القسم المنقسم بالحالة لامتناع كونه موجودا او معدوما وما توهم من قال ان الوجود الى الوجود والعدم من باب تقسيم الشيء الى نفسه والماهو لنقيضه وهو لا يقبل تقسيما كذلك وشتم بجلالة قدره مبني على الاجلاف قال ان الوجود معدوم ولا يلزم منه الا اتصاف الشيء بنقيضه اتصافا ما وهو جائز اذ كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه موجودة كالسواد القائم بالجسم فانه فرد الجسم وقيل عليه ان هذا ليس من باب اتصاف الشيء بالنقيض بل من باب اتصاف الشيء بما يتصف بالنقيض والا كان الجسم الاسود القائم به الحلاوة غير اسود لاتصافه بعدم السواد وقد علم ان الاسود محمول عليه الحلاوة حمل هو هو فيكون منزاده ويكون ثبوته للجسم ثبوت الاسود وهو ليس نقيضا حمل الاسود عليه بالمواطاة اذ نقيض كل شيء رفعه او اتصافا سيما اذا كان ذلك بواسطة ما قررناه وهو ضعيف وهو كونه علما علم لا صاحة له اكثر الايراد والجواب والمناقشات والتكلفات البادرة السمجة خذ العلم من افواه الرجال لانه كحقيق كاف واف ثم اطرح ما قيل او يقال خلف فان قال فهو كون الشيء حاصل ان نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا تغيرا حقيقة كالحركة او تقديرا كالسكون فان

فان تغير كون زيد الساعة ان بحيث لو حصل به الحركة لكانت في ساعة واما الغير المتغير فنسبته الى الزمان بالحصول بعده ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول الساكن مع الزمان فالحركة انما تكون في الزمان والساكن في الآن الذي هو طرف الزمان وهو سيال بهويته الماضي والمستقبل من الزمان وقد يقال ان زمان متغير المقدار عندهم متصل بالذات الحقيقة عندهما اتصال الشيء بقوله والآن الذي هو اما الآن السيال فهو كلام الماتن وكم ذا عندهما قيد في نسخ الاطارحات التي وقفت على ذراع والصواب ذراعا بالنصب على التمييز وهو تمكن افيد فان الشيء بحالات وكان الشيء في البعد ما مبدؤه كالراسخ او اقتامه كالزوج والفرد او معدوده في الزمان ما يوضع كالنبأ او هو الآن او اجزاؤه من الشهور والايام وما بعدة الزمان وبقدرة كالحركة والجسم من حيث هو جسم ليس في الزمان بل لانه قابل الحركة وهي في الزمان والاستيناء الغير المتغير والصلة العقصات والتي متغير وثبت من جهة كالجسم فهي مع الزمان لا فيه ونسبته مع الزمان اليه في الثبات هو الدهر ونسبه بعضهم الى بعض الصقع عليه بالسرمد والدائر من الحركة داخل في الزمان انتهى اقول قوله ما بعدة اي يجعل الزمان معدودا وذلك حيث ان زمان وان كان متصلا لكنه معوض لتكلم المتفصل وهو البعد وكما يقال مائة سنة الف اربعون سنة نسبة الى عشر بعد الزمان الحركة اي يجعلها ذات عدد وبقدرتا بكمية الاتصالية وبالجملة ان الحركة معدودة بالزمان بكمية الاتصالية مقدرة بكمية الاتصالية على ما قال كالحركات فيكون في الزمان بهذا الضرب من التعلق وان الكلمات الخ يعني العقول الفعالة واطلاق الكلمة عليها كما مر مبالغة وتحقيقا بقول كن وهو امر التكوين من دون مادة وآلة وذلك يقال انها من عالم الامر فراجع اطلاق الكلمات المفصلة على الذوات القائمة سواء كانت بوساطة حركات عقلية او اتصالية ثم انه اطلق عيسى عليه السلام على جوهر المسيح عليه السلام حيث قال كلمة القاء الى مريم وروح منه قد مر ذكره الكلام على ذكر ويصعد الكلم الطيب اي الجواهر المقدسة والنفوس المطهرة او نسمة الصاعدة الى جناب قدسه تعالى كما تشعر به آية يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك وهو المعاد والروحانية يعود الى المجردة الذاتية وعلمنا الاصحاب وبالجملة ان النفس الانسانية قابلة بوساطة حركات عقلية واتصالات نفسية ومثالية وجوهرها الاتصال بالكلمات الفاعلة والمبادئ المفارقة والجواهر القادسة والعكوف على

بساطة قريبا والوحدة حضرتها والاتصال بجنابه تعالى والاستيناس بالقرب منه وذلك الشوق
انما يتم في جبلتها الحاصل في غريزتها كحركة المطلوب الى المحب على ان يكون دوام التضرع الى ذلك
الكمالات التامة الفاعلة فان يفيض عليها شيئا من تلك الجلايا المقدسة ان كانت نفسا عقلا
بالملكة او عند الاستفادة بالقوى الباطنة وتفريغ صورها ومعانيها وتحليتها انواعا من الحركات
بحسبها فستعد لقبول الفيض وكل ذلك عبارات صارت مثلا في تلك المبادي فتصير النفس
في هذه الدرجة متصورة وتلك الكمالات المفارقة الفاعلة الصورية والالهة هو المعبود قال
الشيخ ان تلك المبادي اسامي بحسب كل وقت فان اسم الاول بحسب تكون المزاج الرب والثاني
بحسب فيض النفس هو الملك والثالث بحسب نوى النفس هو الالهة انتهى واما انا فلا يعجبني
اطلاق هذا الاسم عليه وان كان مجرد الاسم بل المبادي الفاعلة والكمالات التامة مفيضة على الكيانات
القابلة ما استعدته باذن باريها وبحسب قابليتها وهو الواحد بالكلية على ما قاله فهو
فاذا سوته فنفخت فيه من روحي فقد قال النبي ان الانسان له وجه عالما مستعد البدن
وذلك ان الاستعداد كمال قريبة لطيفة وتمزيج لطيف تقصر العقول عنه وهو المراد بقوله تعالى
فاذا سويته فنفخت فيه من روحي فان الدرجات هي التربية بقوى المزاج فاول نعم الله تعالى على
الانسان انه رباه بواسطة ان سوى مزاجه ثم بعد التربية بالقدر والغلبة وذلك بان افاض
عليها نفسا ناطقة وجعل اعضاءها البدن بما فيها من القوى الحسية والخيالية والوهمية والفكرية والذكر
والبصر والسمع والشم والذوق واللمس والشهوة والغضب والجماع والقوى المحركة للعضلات
والقوى النباتية من الغاذية والمنمية والمولدة وبالجملة جميع قواه النباتية والحيوانية مع اختلاف احوالها وتباين منعطفاتها وتشعب مآخذها
صارت مقهورة تحت النفس الناطقة وخادمة الشريفة الكاملة فلما سوى المزاج او لا جعلها مقهورة
للنفس ثانيا وهو تحت ذلك ملك مطلق اذ تملك تدبير البدن للنفس فان الملك والملك
ليس الا من مركزنا الخ اقول واخفاه ان ما ذكره هذا الكامل مخالف لما عليه ارسطو
حيث قال النفس والافلاك تتحرك على الاستدارة والتوقف من هذين المقالين لكن يمكن تمهيد
مقدمة فنقول اطلاق الدارة على العقل والنفس من سبيلين احدهما ان الدارة الحسية
كما انها غير متناهية وضعا لعدم انتهائها الى نقطة او نهاية او تكون لها حركات او اوضاع
من الوجوه فافرض انه اولها هو بعينه آخرها وما فرض آخرها هو بعينه اولها وبالجملة ان

محيط الدارة خانه وان كان متناهيا مقدارا على معنى انه مقدار محدود فقدرة برات متناهية
العدد لا يكون في الوضع او ليس له طرف ليت واليه فكذلك امر العقل والنفس وتابعها الدارة
لما كانت محيطة بما فيها فكذلك النفس محيطان بالصور العقلية والعوارف القدسية
واما كون العقل غير متحرك فلان جميع صفاته الكمالية الحكمية حاصلة له بالفعل فليس هناك
انتقالات فكرية ومن هنا تسمع انه ليس له معنى ما بالقوة حيث ان المنفي عنه معنى التوصيف
والاثبات على الاضافة وذلك بخلاف ما عليه امر النفس لان كمالاتها حاصلة لها على التدريج
والانتقال بالحركات الفكرية فقد اطلق عليها انها متحركة وايضا انها في الفطرة الاولى على مرتبة
العقل الهيولاني ليستكمل في الفطرة الثانية مراتبها النظرية بالعقل بالملكة والعقل بالفعل
والعقل المستفاد بالاستفادة والاشراق من العالم الاعلى المرتبة القدسية صارت عالما
قدسيا عقليا مضاهيا للعالم العقلي الموجود بمرتبة يحكي ان الدارة على ما قدرت بين في موضوعها
ادق من الاشكال والنفس كذلك اما الاول فظاهر واما الثاني فلما اشرنا اليه آنفا وهو هناك
قال معلم المتأخرين في انواع النفس ليست في البدن بل البدن في النفس لانها ادق منه
ومن ارادان يتقرر له صورة نفسه الموجودة فليحصل من الحكمة مرآة واما كون العقل دارة فقط
عاد رنا واما انه متحرك فلانه وان كانت صفاته بالفعل البديع والانتقال الكلي فقد اطلق في شرح
الصور العقلية على النفوس والكاينات الزمانية بما لها من استعدادات فقد اطلق على النفس عليه
انه متحرك فما انه لما كان منشوء الافلاك وسبب حركاتها الاستدارية فقد اطلق على العقل انه
متحرك بالاستدارة فما انه لم ينكر استدارة اشارة الى ان ليس المراد منها ما تدور اليه الاذهان
والامكان التعريفات من التشكيك لا يخفى على الناظر الخبير قال معنى النفس بغير زمانا قلنا فلزم
ان يكون على ثبات مع انها تحت الدهر مع غايتها الصرف في ذلك العالم مع الثبات الصرف فيلزم
تحت الدهر حيث اجتمع ثباتا ما خلقت عن بقيتها قيد تعلقها به نهايا اليوم الآخر في دار غربتها
ودار سكربتها فلها تعلق بالزمان وهو في التقضي والتجدد وقس عليه امر العلوم الاعلى حتى
ان من سعد منها فرزمانه وهو ما حكاه الشيخ السهروردي بعد مصيرها الى العالم الاعلى وسوالها عن الحيثية
المجتمعة في عين الكثرة المستغرقة بظل النار هو العظيم ما هو لا الحيثان فقيل له اسكت
انتم جواب واصوقع لم شبه واقعتك فهم انها فاحت وذلك فما نفتم فرحت وزجرا
فصعدت بجبل ورايت ابا شيخا كبيرا الكاد السموات والارض منشق من تحتها فوقه فبقيت باهتا

متحيرا منه وشبت اليه فسلم علي وسجدت له وكدت انحني فنوره الساطع فبكيت زمانا وشكوت عنده من جليس فشر دان فقال لي نعم خلقت الانك لا تدراج الا السجن وان العبد بعد ما خلقت تاما فانما اسمعت طار عقلا وتاهت صار فاصرخ المشرف على الهلاك وتضرعت اليه فقال اما العود فضروري الآن ولكن الشرك بشيئين الاول انك اذا رجعت الى الحبس امكنك المجي الينا والصعود لا جنانا حتى تثبت والثاني انك تخلص في الاخر الى جنانا كالعباد المقربة باسرها مطلقا فخرجت فاقال ثم قال في اعلم ان هذا الجبل طور سيناء فوق هذا الجبل طور سينين مسكن الذي وجدك وما انا بالاضافة اليه الا كملك بالاضافة الي ولن اعد ادا آخر الا ان ينتهي الى الملك الذي هو الجد الاعظم الذي لا اب له ولا جد له وكلنا عبيده وبه نستغني ومنه نقتبس وله الهنا، الاعظم والجلال الارفع وهو فوق الفوق وفوق النور ونور النور وهو المتجلي بكل شيء وكل شيء هالك الا وجهه فانما هذه الذرة اذا قيست على المجال وسقطت من الهواء الى الهاوية بين قوم ليسوا بمرئيين محجوبة في ديار الغرب وبقي الذرة هالا اظن ان اشرحه استهلت وتحيرت على المفارقة فكانت تلك الراحة اطلاقا له على مرة كما انا احد من اسرة الطبيعة وقيد الهيولى وقل الحمد لله سبحانكم آياته فتعرفونها وماربك بغافل عما تعملون ثم لا يخفى ان هذا مازاد قصة وقعت لشيخ الرئيس في رسالة الطيرية حيث قال فاقول برزت طائفة فتقنص فتصيرا الجبال ونوار وانا في الحشيش وانا في سرية طيرا اذا لحظوا فنظروا استعدت عين فاجتنبا بخصيب ما تحاج الى قصد وناريه ولا زعرنا عن قصدنا نحوه فابتدرنا اليهم مقبلين ونقطف في خلال الجبال فاذا الحق تنظم على اعناقنا وشركه يقنيت باجنحتنا والجبال تعلق باجلنا فوقعنا الى الحركة فما زادنا الا تعبيرا في سبيل الهلاك وشغل كل واحد منا خصه من الكرب عن الاهتمام لاخيه ثم قال بعد مضي زمان نسيا صورة امورنا فاستانسنا بالشرك واطمانا الى الاقتناص فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك فلحظت رفقة من الطير اخرجت رؤسها عن الحلق واجنحتها من الشرك وبرزت عن اقفاصها تنظر في ارجلها بقايا الجبال ثم قال عالجوا فضحت الحبالة من رقبتي والشرك عن اعناقي وفتح باب القفص وقيل استعنم النجاة فطالبتهم بتخليص حلي عن الحلقة فقالوا الوقت ضيق علينا لا ندرك الا وخلصنا ارجلنا ثم قال فخرجت من القفص اطير ثم قال جمع وصلنا الى وجه الملك فلما

رفع لنا الحجاب ولحظ الملك في حالي فقال علقت به افئدتنا ودهشتنا دهشا عاقبا عن السكون فوقف عليا ما غشيا فرد علينا فقال لن نقدر على احمل الجبال عن ارجلكم وهو صحيح في المعنى قال لا زمان افيد بمعنى انها صارت الى عالم الابد وانفصلت عنك بعلة الزمان من الجواهر العقلية قال في المجمل افيد الطير بضم الميمين من حاشية المشاه من نسخ المنقطة من الهزة او بضم الميم الثانية مقصور اما من المؤامرة بمعنى المشاورة او من الامار والامارة بالفتح بمعنى الوقت والعلامة والموعد او من الامرة بالتحريك بمعنى النماء والزيادة والبركة او بمعنى العلم الصغير من اعلام المفاوز من حجارة ونحوها او من الامر بفتح الهزة و اسكان الميم واحد الامور يقال امر فلان امر مستقيم واصور القوم مستقيم او من الامر بكسر الهزة بمعنى العقل والعقل والنفس او من الامرة بمعنى الامارة كلتاهما بالكسر الولاية والتأمر او من الامر خلاف النهي والاول اكثر شيوعا عند الادبيين قال علامة زمخشري في اساس البلاغة امرت ما امرتني به اي امتثلت وفلان مؤتمر اي مستبد يقال فلان لا يأتمر رشده اي لا يلتفت برشده من ذات نفسه وتقول امرته فأتمر اي امتثل وامرت ان يأتمر اي استبد ولم يمتثل وتآمر القوم وائتمروا اي شاوروا واستشاروا وامرهم بمعنى اشار عليهم وتقول فلان بعيد من الخير قريب من الشر والمشورة مفعل من المؤامرة والمسيرة المحبة انتهى قوله قلت وباء المسيرة الخ منقلبة عن الهزة قائل وعن حيوة تلك الاشياء قال الا الاشياء الماء ان يكون ابداعيات واما ان يكون ناشئة فالاول لا ينبع من عين الابداع المحتوى عليه عين واحدة وهو واحد فقط والثاني ينبع من عين الاختراع المحتوى عليه في تلك العين الواحدة وبالجملة ان بمعنى الابداع والاختراع ينبعان من عين واحدة حقيقة قوله لا كانها جارية واحدة اي كثيرة الجريان بل الانشاء الصادرة عنه بالابداع والاختراع كليتهما او لهما على انواع مختلفة ينابيع م ينبع من كل منها انهار اي شعشعة والاشراقات والانوار الفيوضات وهو اقليم عالم الامر وكورة عالم الملكوت الذي هو عالم حقيقة الحقيقة وعالم الانوار العقلية وثانيها عالم المواد وعالم الصور وكورتا اصول عالم الملك والشهادة الذي هو عالم سلطان الطبيعة وعالم الجواهر الجسمانية في كل من هذه العوالم ينابيع انواع مختلفة منها ينبوع هويات متكثرة ومن هناك ظهر ما ذكره بقوله لا كانها جارية واحدة او ربع واحدة فقط بل كلها كعين واحدة فيها كل كيف واحد فظهر ان عين الابداع المحتوى عليه عين واحدة قيومية يندمج فيه نظام الوجود الذي

حد الابداع لعدم توقفه الا على جاعله التام من دون شرط مطلقا وبه الكتاب المبين لا يغادر
صغيرة من الموجودات الا احصاها فقال كلها كيفنة واحدة فيها كل كيفنة اى كلها شان
واحد فيها كل شان ثم ان نظام الوجود الذى فى حد الابداع كتاب فصلت آياته يكون بعضه
ابداعيات وبعضها اخراعيات وبعضها كاينات تحتوى على الاخيرتين عين واحدة و
اى اصل كل ان ينظرى عين الحيوة على عينى الابداع والاختراع فكذلك نونه تحتوى على نوعى
التكوين والتدوين مع من اولها الكاينات ومن الثانى احكام معلم الاين وقوانين سين
الشرع المبين وعلوم حقائق الكون وغوارف عوالم التكوين وقد عبر عنه بعينين ونونين
لاحتوائه على عينى الابداع والاختراع ونونى التكوين والتدوين مع بساطة ذاته الاحدية القيومية
الربوبية على ما قال واحد ولعل لاح سراضاءة البارى تحت الغيوم الماكل العوالم سيما عالم
الامر كخصوصه بالفاعلة والغاية والمبدأية والمعادية وتعلق هذه الاضاءة اعنى تجوع
عالم الامر وجميع مراتبه الامريات وهويات الابداعيات الشواهق والعوالم من العقول
والنفوس بامر حاق وجودها وتماميتها وبدوها وعودها وذاتها وفعلها بما يلحظ
الاستناد فى تلك الجهات والاعتبارات الى بارئها الحق سبحانه فيلحظ ان افاعيل العقول
الفعالية والكلمات التامة وتاثيرات النفوس المدبرة بامر فعالية وضع تركيزه وقيس عليه
الامر الايجادى التكوينى المتعلق بعالم الطبيعة من حيث اضافة البارئى الى الطبيعة واتعلق
بهذا الامر المنبعث عنه اعنى تكونات عالم الخلق وكاينات اقليم الصنع وحركات سلسلة العود
بزمرها واضاءتها قاطبة وفى ذلك آية بينة لذوى العقول الصريحة ان تاثيرات الطبايع
واقعا عليها انما هى باذن الله سبحانه فقد لاح سر قائل فالسابح بحار من الشعور قد غرست
من ريحان من علما الاسرار عينان عينان لم يكتبها قلم وفى كل عين من العينين عينان
نونان نونان لم يكتبها قلم وفى كل نون من النونين نونان على ان يكون المراد من قلم عقل
فعال انه ليس بمنتة ابداع الذات واضراع المخترعات وتكوين الكاينات وتدوين معالم الحكام
الشرعيات بل الكل تنحين واحد حقيق حتى ربوبية [illegible] واما السالك فى ارض الحيوة الحقيقية
وهو اقليم عوالم العقول المقدسة وليس لمكن ان يكون هناك مادة ولا محافظة صورة واستعداد
ولا زمان وحركة عقلية وانتقالية وهو جملة المشتمل عليها عدة من الموجودات قائمة بذواتها
خالية عن القوة والاستعداد عقول ظاهرة وصور باهرة ليس فى طباعها ان تتغير او تتكثر

او تتغير كما عساق الاول والله قذفه به واد ظهار ناصره واقف من قربه وملتزم بالقرب العقلا
منه سرمه الابرجا نسبة واحدة ومن بناظر شرح ما قاله ارسطاطاليس غلب على ظنه رجحانا
اقول الاولى عالم العقول لحدته بحراتها كما قرحنا اليها سابقا قائم العالم الطبيعى وهو يشتمل على جملة
كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة المواد كل المفارقة بل هى هو بسبيتها نوعا من العلم لسبب ادوا
سواد ما بينة قلة كما هو افضل الصور المادية وهى مدبرات الاجرام الفلكية وبوساطتها للعنصرية
والجمادية فى طباعها نوع من التغير ونوع من التكثر لا على الاطلاق وكلما عساق للعالم الطبيعى
لكل عدة مرتبطة فى جملة مناراتباط بواحد من العقول المرتبة فوق عالم المثال الكلى المرتسم
فى ذات مبدائه الفارق مستفادا من ذات الاول الحق ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوى سارية
فى الاجسام ملابسة للمادة على العالم تفعل فيها الحركات والكمالات الثانية وترقى عليها الكمالات
الجوهرية على سبيل التسخير هذه العقول كلها فعاله وبعده العالم الجسمانى وهو منقسم الى اثيرى
وعنصرى وخاصية الاثيرى استدارة الشكل والحركة الاستدارية الصورة عن المفارقة وخاصية
العنصرى التبسيط الاشكال المختلفة والاحوال المتغايرة والانقسام المادة بين الصورتين المتضادتين
اينما كانا نسبا بالفعل كانت الاخرى بالقوة وليس وجود احديهما لها وجودا مرضيا ولا دوريا بل
وجودا زمانيا ومساويا لفعالية فيه من القوى السماوية بتوسط الحركات وليس كذلك الاخير اما بالقوة
عدمانية الارض فان اى الموجد مطلقا الاول اى مع عدم اجتماع اجزاء كل فرد فرد افراده فاجاده
فى الوجود وبا يجاد ذلك على ان لا يجتمع اجزاء فى الوجود كما لو كرة سواد كما تتسع الزمان لو كرة الحركة
على ما عرفت بها بقوله ويكون ان يوجد الواح زمان او كما تتسع فى الزمان لو كرة خيره والقسم الثانى
ما يكون افاده واجاده مع زمان ويكون اجزاء كل فرد منه فى مجتمع الوجود اى مجتمع اجزاء فى الوجود
فى مكان كى الجسم الواحد اعنى المتصل القابلة به اوسع مكان كانتزاك الاجسام
فى المعية بمكان ما فى زمان واحد والقوسة على تخصيص قرار افاده بسبب اجتماع اجزاء كل فرد
هناك فى الوجود فى هذا القسم وتخصيص عدم قرار الوجود فى الافاده فى القسم الاول من حيث اجتماع
اجزاء كل فرد منه الوجود ما سيذكر فى القسم الثالث وهو عدم اجتماع اجزاء طبيعة واحدة
فى الوجود مع اجتماع اجزاء كل جسم وقرار هذه الوجود كزيد المقدد على عمرو زمانا كان السبب
بقوله او كلا هما كما سيخاص المتغيرة فالمتغيرة فى القسم الاول هو الزمان فقط وفى الثانى المكان
فقط وفى الثالث كلاهما فافهم لا يخفى ان زيادة الوجود مع قرار اجزاء كل فرد منه فى الوجود قد

ة القسم ان بقى الوجود اما ذا ذات يمنع انطباق وجوده على الزمان كالوكة فهو غير قار الوجود
والثانى قار الوجود فى الآن كزيد مثلا وان استمر وجوده فى الزمان بعده والثالث ما
لا يجتمع افراده فى الوجود وان اجتمع اجزاء كل فرد منها فى الوجود كالشخص طبيعة واحدة
بعضها فى الزمان الماضى المنقطع وبعضها المستقبل الآتى فالمعتبر فيها الزمان والمكان جميعا
جلى نسبة بان يكون الحال الحاصل ان الجسم ان مقول الوضع لنسبتين او اكثر اما نسبة بعضها
بعضها الى البعض وتسمى نسبتها بوقوعها فى الجهات كالفوق والتحت واليمين والشمال وظاهر ان
اصل الكتاب هو نسبة بعضها الى بعض اى بوقوعها فى الجهات ولم يظهر منه كونه نسبتين بل نسبة
واحدة بينما بوقوعها فى الجهات والحق ما قدمناه واما كون الوضع هيئة تعرض الجسم باعتبار
نسبتين او نسبتها بوقوعها فى الجهات او كون نسبة الاجزاء بعضها الى بعض الى
الامور الخارجة فلا جدوى له اصلا ثم ان ظاهر الشيخ ما ذكره خاتم المحصلين حيث ان الوضع
التجرد حيث قال هيئة تعرض الجسم باعتبار نسبتين بل هو نفس نسبتين او نسبة الاجزاء
بعضها الى بعض بوقوعها فى الجهات على ما حققه فى شرح الرسالة ثم على تقدير ان يكون الوضع
هو الهيئة العارضة او النسبة كالقيام الذى هو هيئة قارة عارضة للجسم بعد الانتصاب
والقيام الذى هو هيئة غير قارة عارضة التى حال المنهوض كالمتكئ الذى هو هيئة للجسم
بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة اذا كان مقتضى التعريف خلافه ثم الاوضاع
قد تكون غير متخالفة بالنوع كالاوضاع العارضة للمتمكن حين انقلاب سطوحه المسبوقة بحين
حركة بالاستدارة وقد تكون متخالفة بالنوع كالوضع الحاصل للشخص حين القيام والحاصل
فان نسبة بعض اجزائه الى بعض وان كان باقيا على حاله الا ان نسبة اجزائها الى اجزاء العالم
وجهاته قد تغيرت بتبدل جهة خاصة طبيعية وهمية ثم اعلم ان الجسم اذا كان محيطا
على الاطلاق كان له ذلك بالنظر الى الامور الخارجة وان كان محيطا على الاطلاق كان له ذلك
بالنظر الى الامور الخارجة فقط وان لم يكن كذلك كان له ذلك بالنظر اليها معا والقسر هو ان يكون
بالفعل وقد يكون بالقوة وقد يكون بالطبع كالقيام للانسان وقد يكون بخلافه كالانتكاس
وقد يكون فيه تضاد اذا القيام والانتكاس وصفان وجوديان بينهما غاية الخلاف لا يحل بين ما
ان يخلفه معا وشدة وضعفا اذ الشئ قد يكون اشد انتصابا او انحناء قال والطبايع
المعقولة الحال معنى للبنية الكلية يجب سبق حقايقها المرسلة عليه وهو يقال للوجود المختص

الذى هو احد افراد هذا الشيء الطبيعة وبالجملة لفظ الطبيعة يطلق فى الاصطلاحات العامة على عدة
معان مختلفة فلذلك فسر الطبايع ههنا بالمعقولة الاول حاصل الثانى فى العناية الاولى السابقة
والرحمة الواسعة السابقة على الاطلاق وعنايته التعبير باصطلاح الحكماء المتالهين بالطبيعة
الكلية المطلقة وهى المبدأ المفيض والممسك الحافظ والمقيم المدبر لنظام الكل بجملة
وقد يعبر عنها بارادة الحق والاختيار لتحقيق به العناية والعناية هى كون الاول فعالا
لذاته من ذاته مبادئ الوجود فى نظام الخير وعلة لذاته الخير والكمال على حسب استحقاق طباع
الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعلم نظام الخير على الوجه الاكمل الابلغ فى الامكان فيفيض
ما يليه نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذى يعلمه فيفيض ما يتم به الاقصى النظام الخير الممكن
فهذا معنى العناية عندهم ولقد تكرر فى الشفاء اطلاق الطبيعة الكلية الممسكة لنظام العالم
على العناية ولعل هذا من باب اطلاق الخاص على العام كما قوله حكاية عن المسيح فى الشاة
الاخرة لم اعلم ما فى نفسك ولا اعلم ما فى نفسك ومنه اطلاق الطبيعة الخاصة على الطبايع الفلكية
كما مر فى الاشارات والنفاذ واطلاق الحاسة السادسة على القوة العاقلة فى الوجيز الكامل
الطبايع الكلية القديمة وهى العقول النورية القدسية المفارقة التى هى مبرات عوالم الجسمانيات
وارباب انواعها اى طباع الاجسام وصورة النوعة المنطقة فى مبدئيته انما النوع طبيعة وطبيعة
لكل فلك مثلا فى عنايته وتدبيره بالقياس الى عالم من العوالم الجزئية ولنوع من الانواع الكلية مثلا
فى عنايته بالنفس المجردة فى عنايتها مدبرا بالقياس الى هويته شخصية كخصوصا وبدن جزئى معين
الرابع الطبايع المجردة الخمسة التى هى النفوس المدبرة والمفارقة مدبرا بالقياس الى ابدان خاصة على
سبيل الغلبة والتسلط اى الخمس الطبايع الجسمانية والصور النوعية الجوهرية المنطبقة بحسب اختلاف
مختلفة فان حيثما يجب مبدأ الحركة والسكون بالذات فطبيعة وحيثما يجب مبدأ نوعية النوع صورة
نوعية على ما يجب مبدأ مرتبة قال الحال ذلك مثل افراد طبيعة واحدة كهويات
متعددة لكل طبيعة الانسان التى لا اجتماع لافراده فى الوجود وان كان منها قار الوجود فى الآن
مع استمرار وجوده فى الزمان فهذا القسم بغير القسم الاول ولما اورد عليه الفاضل الرازى من ان
الزمان ان كان امرا قار الوجود امتنع انطباقه على المتغير وان كان غير قار امتنع انطباقه على الثابت
فهو مردود ضرورة ان انطباق مدة البقاء على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير
فمع ان وجود نوع تام مقارن لالف دورة يمكن ان اى جزء فرض من هذه الادوار يكون وجوده

مقارنا له بالزمن الحركات الفكرية وانتقالات من حالة الى حالة ومن هنا قال انه عاش
الف سنة والمعلوم ان القمة موجودة في ازمنة معدودة لا نهاية لها وبالجملة ان
نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للغير قار كالحركة او للقار كالكون فانه
يحاكي الزمان بحيث لو حصل له حركة لكانت في مكان واما الغير القار فنسبته الى الزمان
بالحصول معه فقد اتضح ان الثابت الصرف الذي لا انتقال فيه بوجه لا يكون متحركا ولا ساكنا
فلا يكون في زمان مطلقا وفي آن كالطبائع المجردة والانوار المقدسة من العقول القدسية
الطاهرة عن المادة وعلائقها قال من حيث طبيعته او انسانيته نحو الاول ذلك لان حيثية
وجود الامتيازي فلا يكون زمانيا يجري فيه ما يجري فيها من اين والى محل ان الطبيعة
الكلية لها وجود ان احدهما خلطي اتحادي وثانيهما اتحادي امتيازي فقط الاول مجرد في الاعيان
مع افراده فيكون محفوظا بالمحسوسية والمشخصية وكذا يكون متعينا متأينا بالوضع وعلى
الثاني لا يجري فيها تلك الامور مطلقا ومن هنالك اندفع ما حقق الشيخ بالتحقيق في حاشية
على المحاكمات في نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج بان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فلو وجد لكان
شخصا او متعينة كلية ولم يعلم ان مراده هم من ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد اعم من ان يكون
شخصا او محفوفا به فيلزم من ثبوت الثاني له بوجوده الخلطي الاتحادي ثبوت الاول
وقد حققناه مزيد التحقيق في كتابنا كما لا يخفى على الابصار على الاشارات ثم اعلم ان الوجود الامتيازي
للطبيعة لا يوجد الا في الاذهان لانه الاعيان على ما نسب الشيخ الا اقل طن الذي في زمان الشفاء
وجعلها من احد احتمالات المثل الا قلاطونية الى وهب البلا اقلاطن ثم تيقنا بانك على
خط اذ قال فلكي العدم نحو الاول يعني العدم بمعنى سلب الوجود فصادق عليها
لا يستلزم ثبوتا لها حتى يلزم كون الكمية جاعلة هي ليت الا به حيث ان الزامه عدم ثبوت العوارض
لها فرع اتصافها به ليس من تلك دون ذلك بخلاف ما اذا اخذ على سبيل العدول او الموجب السالب
المحمول فانه يصير من العوارض الثابتة فيلزم كون الكمية جاعلة هي ليت الا به بخلاف ما عليه الحق
الحكم بجنس السالبة البسيط عليها فانه غير ثابت لها وان كان صادقا عليها وبينا بون بعيد
ثم اعلم ان صدق عليها بشرط القديد على الحيثية لا تقتضيها عليه والا لزم ان يكون سلب المقتضي
مقتضى لذات الشيء فيخلو عنها على ما به عليه الشيخ بانه ليس لذلك السلب حقيقة وصدق
عليها على فرض تقدم الحيثية على ما ذكرنا في منطق الشفاء لقولنا ان قولنا من حيث هو كذا يفيد

بهذه الكلية شيء قولنا بهذا لم يجز ان يقدم ويجعل جزء من الموضوع بل يجب ان يؤخر ويجعل جزء من
المحمول وانه لزم به المحال فان الحيوان من حيث هو حيوان ان كان ناطقا او غير ناطق لزم ان
يكون كل حيوان اما ناطقا او غير ناطق وانه صحيح وهو صحيح في صدق العدم على الملكة في مرتبة
واما من دون ان يكون ما بإزائها فان الاعمى والمصحف قد يتصف بانه يطلق عليه الجهل
الذي هو امر عدمي صدق عليها وكذا ما يقابله من الوجود فحكم بجواز ارتفاع النقيضين عن
تلك المرتبة وان جعل نسبة الامر الى نفس الامر والى السلبة قد جعلها من المعقولات الاخيرة
وكلا هذين المسلكين خارج عن نهج الصواب ثم ان المحقق الدواني قد نقل عن الشيخ في كتب
الحكمة ما حمله على غير مراده والحق ما قدمناه فتدبره على وجه يبهرك ان تقديم الحيثية على السلب
كونه مقتضى ذات الموضوع مثلا ان لو صدق ان الانسانية من حيث انها انسانية ليست لا واحد
ولا كثير يلزم عدم اتصافها ليس منها فيلزم خلوها عن النقيضين في الواقع لان ما بالذات لا يختلف
ولا يتخلف وذلك خلاف ما عليه اهره اذا اخذت الحيثية فانه يرجع الى كون الوحدة والكثرة الذاتيتين
من حيث الذات سلوبتين عنها وذلك لا ينافي اتصافها بشيء منهما وبعبارة اخرى ان شيئا فرضا
النقيضين ليس لهما من ذاتيهما بوجه من الوجوه لا يلزم من صدق خلو الذات عنهما جواز ان لا يخلو
ما هو غيرها بخلاف ما اذا قدمت الحيثية على السلب اذ معناه حينئذ ان ليس لها شيء منهما وهو
يوجب صدق خلو الذات في نفس الامر عن النقيضين وهو باطل قطعا والسر فيه ان تأخر
الحيثية عن السلب يوجب ان تكون الحيثية من تمام المحمول وكان السلب واردا على المقيد بها الذي
هو بين ما هو مقيد بها بضامن سلبه تناقض وتقدمها عليه يوجب ان تكون الحيثية من
تتمة الموضوع ويكون السلب واردا على النقيضين المجتمعين او المرتفعين بخلاف الاول اذ ارتفاعهما
ليس ارتفاع النقيضين ومن هنالك قال فان قيل ان الانسانية التي في زيد من حيث هي ليست
هل هي غير الى في عمرو فيلزم ان يقول لا وليس يلزم من نفيهما هذا ان يقول في زيد من حيث هي وذلك
واحدة بالعدد لان هذا كان سلبا مطلقا وعيننا هذا السلب ان تلك الانسانية من حيث
انها انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء خارج ثم ان غاية توجيه ما على الاشكال
ان عدم الوجود في المرتبة اذا كان عدما للوجود في المرتبة على ان يكون قضايا للمقيد اي سلب الوجود
في المرتبة فهو نفي بالنفي المقيد في المرتبة وبعبارة اخرى اذا قيل نفي المقيد يحتمل معنيين احدهما
بغير قولنا النفي المقيد على التوصيف لان الاضافة هنالك لامية معنا بانية والاول

نقيض الوجود في تلك المرتبة دون الاخير ومن البين ان النقيضين لا يكونان في تلك المرتبة
وانت خبير بانه قد ظهر للعبد في هذا المقام ان يكون المرتبة قيد البتة ولا يلزم ذلك بمجرد
انه يجوز ان يكون ظرفا لا قيدا فاحسن تدبره فقد ظهر ان التمسك بعدم كون نقيض الوجود في
تلك المرتبة من وجهين احدهما كونه من العوارض لها وهو لا عارض هناك والا لكان ذاتا
او ذاتيا لها وقد علمت انه ليس من العوارض الثابتة وهو صدق نقيض الوجود عن المرتبة في مرتبتها
لا مستند الا كونه ذاتا او ذاتيا لها فقد رجعا الحيثية قيد المرتبة وليس كذلك حيث بنيه على الشيخ
بتاخير ما عن المحول وثانيهما كون العدم نقيض الوجود عنها في تلك المرتبة فلا ان يكون المرتبة
قيد النقيض وهو الوجود لا النقيض وهو عدمه فالوجود في تلك المرتبة منتف عن المرتبة في مقابلة
الوجود انتفاء الا على الاطلاق لا في تلك المرتبة وقد علمت ان في المرتبة ظرفا لا قيدا
فاذا لم يكن النقيض في تلك المرتبة بدلا عن الوجود وهو نقيضه فارتفع ما توهم من ان عدم
مقيد والعدم المقيد لا يكون نقيضا وهو لانه ان عدم مطلق فالمرتبة لا مقيد بها فيكون
رفعا الوجود فيها فيكون صادقا على المرتبة كما بينا به في تلك المرتبة فلا يكون المرتبة خالية
عن النقيضين فاذا عرفت هذا فنقول ان هذه المرتبة العقلية وكذا العقل والمخارج اوعية
نفس الامر فيكون اوسع منها كالدهر وتلك المرتبة والعقل والمخارج بمنزلة الموجودات في الزمان
او في الآن او جميع الازمنة او مكان الواقع المتقدس عنها جميعا وهذا نظير الكم والمرتبة والعقل
بمنزلة الآن والزمان فكما ان المعدوم في الدهر ما يرتفع وجوده عن الآن وفي الزمان
كلا وبعضا وعن متن الواقع فكذلك المعدوم في نفس الامر ما يرتفع وجوده عن مرتبة الحيثية
والعقول والاذهان ومتن الاعيان جميعا كما تمتنع كثرة يك الباري وارتفاع النقيضين
وارتفاعها قال عن لوازم الزمان فهو لازم الزمان عتلق بالمادة والوضع
والحيز والمكان والمتى والجدة والاضافة والمحيط والمركز والجوهر والعرض قال الرئيس في الاشارة
الجوهر بقبل الاضداد وتتغير وعرض لسبق وجود الجوهر لا يوصف بكيف فيشابه ولا كم فيتجزء
ويحزى ولا يضاف فيوازيه كالجاري ولا ماين فيحاط به ويحوى ولا متى فيتقبل من سرمد
الى سرمد ولا وضع مختلف عليه الجهات ويكتنفه الحدود والنهايات ولا بجدة فيشتمل
ولا بافعال فيتغير وجوده انتهى كلامه ونص عليه امره تعالى اذا احيط الدهر نظرا الاذاته
وصفاته الحقيقية سبحانه عن ان يكون في دهر زمان او يحيزه جهة او مكان او متى ونسبة

وجهة

وجهة واضافة وفوق وتحت ومحيط ومركز الاين وحيز الاحياز وجهة الجواهر وعرض
الاعراض تعزز عن المية والاتية والاينية واللمية وتقاصر عن تصاريف الكيفوفية والكمية
والاينية والعلة والصفات والعوارض والحيثيات واما احكام الزمان فهي الحضور والغيبة
والصباح والمساء والظلام والضياء والابد السبحانه من يتعالى عن ان يشغله شان عن
شان ويحويه مكان ويغيره اوان ونصف لسان وان يحيله دهر وزمان وان يحيزه
صباح ومساء وظلام وضياء لا يغرب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء واما عوارض
فهو التصرم والانقطاع والكدد والتعاقب سبحانه من قدوس تسبح وتعاقب وتغير والتغاير والتغير
مفهوم ومفهوم وحيثية وحيثية واعتبار واعتبار فيتقدس عن الدهور والعصور والآجال
اول كل اول ما لا ولية الاولية وآخر كل آخر ما خرية الاخرية صلت فلم يزل ولا يزال
الا زال الآباد وجلت ابديته عن مجانسة الآجال والآباد علا فقرب وقرب فعلا ودنا
فبعد وبعد فدنا قال من فرائض الحد اول اراد بها صفاتها الكمالية من العلم والقدرة والحيوة
ومن توابعها صفاتها بحسب الاضافة الى الجنة السافلة بالتاثير والاشراق عليها بما ذكر الجنة
من تلقاء الفعلية المستفادة من فعالية والشعاع المقتبس من نوره ومن هناك ظهر ما
حكم به الاستاد من وجود ما في الدهر لانه نظر الى الاضافة الى الجنة السافلة المتغيرة فيكون
نسبتها اليها نسبة ثبات الى تغير اما ان في هذه الجنة النفس القدسية الناطقة البشرية وهي عند
استتمام مرتبة العقل المستفاد واستكمال القصاب الثالث والقوة القدسية وهجارة افقيم الحس وما فوقه
عالم الغيب الذي هو بالحقيقة القرية الظلام ايضا تتلع عن عوارض النفسية ويسمى العقل
الناصع وتخرط في سلك الملكوت الاعلى وتكون مشابهة لآخر السلسلة العودية مشابة العقل في
اول السلسلة البدوية فان كما كان العقل اول المراتب في سلسلة البدو يعود فيصير في سلسلة العود
اخيرة المراتب فيكون الملكوت الاعلى في دائرة الوجود في نظام الجعل اولا وآخرا قال العدم يجب
الحدوث قال اراد بالعدم هنا الليس المطلق وهو سلب وجود الية في المرتبة عن حيث انه
ان العدم يصح رفع الوجود عن الية بجعل المرتبة صادق عليها في تلك المرتبة وهو غير معنى الامكان
وان كان الية معنى سلبيا لان مرجع الى سلب ضرورة الوجود والعدم فجعل يصدق ذلك عليها
في تلك المرتبة ثم ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية الليس بالليس المطلق الذي هو سلب الوجود
عن ذات تلك المرتبة على ما نبه عليه في الحاشية حيث قال يعني الليس المطلق بالذات الية في نفسها

ذاتية به

من جهة طباع الامكان بالذات الذى بسبب الحدوث الذاتى تحوم ظاهر بهذه العبارة ان الليس المطلق
بسبب جهة الحدوث الذاتى اى كون الوجود مسبوقا به بالذات لا بسبب الامكان الذاتى والا
الليس المطلق وهو رفع الوجود لفيه صادق على الممتنة فى تلك المرتبة من جهة طباع الامكان الذاتى
غايا ما علمت من صدق الليس المطلق الذى هو رفع الوجود على الممتنة فى تلك المرتبة على ما اشرنا
والمقام قدس سره ثم ان الفاضل الدوانى لما لم يتنبه فى تلك المرتبة جعل لحدوث الذاتى الوجود
المسبوق بالامكان الذاتى حقيقة سلب ضرورة الوجود والعدم الاسلب المطلق لعدم
صدقه عليها فى تلك المرتبة ثم نقول انه لو صح ما ذكره من عدم صدق الليس المطلق على الممتنة فى
تلك المرتبة لصح ان لا يصدق عليها الامكان الذاتى لان نسبة ذلك السلب الى ضرورة الطرفين
عين الممتنة فى تلك المرتبة لنسبة الليس والعدم الى الوجود فى تلك المرتبة نظرا الى الممتنة والجواب
فكلا العدمين صادق عليها فى تلك المرتبة على ما قررنا والحدوث الذاتى بسبب الليس المطلق الذى
من جهة الامكان الذاتى فهناك عدمان مترتبان الليس على الامكان واما الحدوث فيترتب
على الليس اى كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو سلب الوجود الصادق على الممتنة فى المرتبة الاولى
ممكن من جهة الامكان الذاتى [illegible] فظا هذين النوعين من الحدوث [illegible] محرر القول المفصل
فى هذا المقام ان الذاهبين الى ان ماهية العالم يفرقون بين المبدع اى متعلق الابداع والاخراج
وبين الكائن اى متعلق الصنع والتكوين بان الكائن هو ما له الكون بعد اللاكون فى حد الواقع
فالعدم المقابل للوجود وقد سلط عليه وممكن منه بخلاف المبدع اى متعلق عدم تحقق الوجود
فى حاق الواقع ثم ليطرء الوجود فيبطل صدق عدمه المقابل اياه فى حد الواقع على خلاف الامر
فى المبدع اذ عدم المقابل للوجود فى الواقع لم يسلط عليه ولم يتمكن منه ولم يسبقه فى حد الواقع
اصلا بل كان هو فى الدهر من خلقا ابداع الجاعل اياه ازلا وابدا وبهذا الفرق لا يصح
من حيث العدم بمعنى الليس المطلق لذات الماهية فى حد نفسها من جهة طباع الامكان بالذات
الذى بسبب الحدوث الذاتى فانه ليس مقابلا للوجود الواقع من خلقا اذ ليس فى حد ذاتها الا
اياه بالنظر فى حد الاعيان بل انه مجامعه وايضا ذلك يعم الممكنات بامرها من الكائنات
والمبدعات جميعا من غير اختصاص بالكائن فقط ولا يصح ايضا من حيث العدم المحكوم الزمانى
الذى بسبب حدوث الزمان المختص بالكائنات الزمانية لان العدم الزمانى ان اعتبر
بالاضافة الى الزمان السابق قبل زمان الوجود لم يكن مقابلا للوجود الحادث فى الزمان البعد

وذومن الوحدات المتغيرة فى التناقض وحدة الزمان فعدم الوجود فى الزمان القبل ليس بطل الوجود
بحسب صدق الزمان البعد به وان اعتبر بالاضافة الى زمان الوجود الحادث لم يكن واصفة الذى زال
والا باد ولم يصدق كون الوجود الحادث فى الزمان البعد مسبوقا بالعدم فى ذلك الزمان
لان زمان الوجود لا يصح وقوع العدم فيه اصلا بالضرورة الفطرية والا اجتمع النقيضان
فانى صدق العدم الزمانى المقابل للوجود الواقع حتى يرتفع ويبطل بطل حدوث الوجود فى
الزمان البعد فاذن انما يستقيم بهذا الفرق بين الكائن والمبدع من حيث العدم الصحيح
لا بزمان ولا بامكان الذى هو المقابل للوجود فى حد الواقع وبسببه يكون الوجود حادثا
فى الدهر فالعدم الصحيح المقابل للوجود فى حد الواقع قد سلط على الكائن وتمكن منه بسبب
الوجود ثم بطل سلطانه وارتفع حكم بحدوث الوجود فى الدهر ولا كذلك الامر فى المبدعات
وازلية المبدعات لا يصح الا باثبات العدم الصحيح الدهرى للمكون دون المبدع فهذا
سبيل من يظن ازلية المبدعات فاما عندنا معشر اهل الحق من الراسخين فالمبدعات و
المكونات سواء فى سلطان سبق العدم الصحيح المقابل للوجود عليها بامر هاهنا الدهر
ثم بطلان سلطانه وانقضاض جدار حكمه بحدوث الوجود فى حد الدهر من تلقاء نفسه
اى على وجه ليس الفرق ان المكون مسبوق بالمادة بخلاف المبدع فليستيقن [illegible] بل هو
كون الفعلية [illegible] لا خفاء فى ان الفعلية مرتبة الذات المقررة المتقدمة على وجودها
الا شبلة الا نزاعى ويقابل الدول البطلان وليست القوة وان الوجود الذى يقابل
العدم والسلب وما ذكره طاب ثراه قياسه الى حال الحادث الذاتى والا فالحق ان الفعلية
بنا لك هو الوجود الصرف والا ليسية المحضة المطلقة لا ليسية عدم وقد اشار اليه فاتح الاولياء
وسيدهم فى خطبة بليغة صلوات الله عليه فى وصفه تعالى بقوله العزيز سبق العدم كونه
اى ما لكن العدم وجوده بل سلطان وجوده البطل العدم الذاتى عن سدة بابه وجنابه
قدس سره وقد ق محققه قال خاتم المحصلين فى نقده المحصل من انا نفرض بالواجب موجودا
اذ لتصور وعلى التقديرين ووضع احدهما ينسب الآخر اليه فرض نسبة وجوب الاداء
موجودا كان ذلك فى نفس الامر لستلزم احتياجه الى علة احتاج الواجب البيانى ان احتاج
شئ الا شئ عنه تعقل الواجب احتياجه اليه فى نفس الامر وانت خبير بان مساق هذا
جناب سياق المرام الذى عليه استناد المقام رفع العدد درجة اعلى درجات ذا

المقام قال اول زمان قوله وان كان اول دهري كي علمه اجمالا بوجوه العلويه حيث
انها قديمة زمانا بهذا المعنى وان كانت مسبوقة بعدم صريح دهري فيكون لها اولية دهرية مع كونه
مسبوقا بالعدم دهري قال او في هذا المكان اقول فاظنك بمن هو مستقل عن الدهر وفوق
قبل العوالم وشواهق العوالم كلها قال اي الاذانة قدم ذكره اقول تفسيره على ما افيد هو
انه يمكن عود الضمير في الآية الكريمة اليه سبحانه والى الشيء فعلى الاول الوجه بمعنى الذات كما في
قولهم اكرم الله وجهك واذ تمحق الحدوث الذاتي فكل شيء هالك الوجه باطل الذات في حد
ذاته ازلا وابدا الا وجهه الكريم الذي هو كنت الوجود الحق القيوم الواجب بالذات فالعارف
يسمع هذا بلفظ عالم الامكان من قوله عز من قائل لمن الملك اليوم لله الواحد القهار
على الاتصال ولا يوجد لبقاء الساعة ولا يوجه الى وقت مرتقب والله سنظر بل لا يفارق
ذلك سمعا بعد اوكل معلول بلسان حاله ليشهد بليسية وعنه الوجه اي الذوات بحر
القيوم وعلى الثاني يحتمل ان يحتوجه الشيء جهة استناده الى باريه اي كل شيء هالك في ذاته
من كل وجه في الازل والآباد الا من وجهه الذي هو استناده الى جاعله ويحتمل ان يقصد
به من هو حقيقة الخلق وذات الذوات الذي هو مذوت كل ذات ومصور كل صورة
وجاعل كل حقيقة فيصير التفسير على هذا ايضا الا الوجه الاول واني التعبير عن ذاته سبحانه
بوجه كل شيء لان الوجه اول ما يظهر من الشيء ويواجه به وينال الادراك دار السخون في
العلم بعضهم بدركون الحق على الحق ادلا فيستقلون منه لا العلم بمراتب المجهولات عما
ما هو سنة العقل في البراهين الانية فهم يستشهدون بالحق على الحق عليه ما رايت شيا الا ورايت
الله قبله فهو الظاهر الحق والوجه المطلق منه البدء وبه البقاء واليه المصير والله سبحانه اعلم
باسرار كلامه ورموز خطابه والطفون وحيه وحقائق تنزيله قال الا للعلة اقول يقرره
ان للعلية جاي ي عدمان احدهما لضرورة الوجود والعدم فقرا الهاعلى سبيل السلب البسيط
لا الموجبة المعدولة ولا الموجب السالبة المحمول وهو علة الفاقة لا جاعل الوجود ثانيهما نافي
الوجود عنه فلا تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للوجود لا قيدا له والا لزم ان لا يكون
نفسه في تلك المرتبة فيلزم ارتفاع النقيضين ثم انه لا علاقة سببية وعلية بين هذا النافي
ووجودا في تلك المرتبة حتى يلزم ان يكون احد النقيضين علة لا جزئها بيع ان يكون للعدم
بهذا المعنى علاقة سببية للوجود في نفس الواقع وهو ليس بمقتضاه فلا استحالة في سببيته

من جهة كونه علة الفاقة الى الجاعل من حيث ان ليس بمقتضى الوجود لتلك المرتبة وبالجملة ان نقيض
الوجود في المرتبة سلبه ونفيه عنها على شاكلة ان يكون المرتبة ظرفا للوجود لا قيدا له الا
لزم ان لا يكون العدم والنفي في تلك المرتبة لان رفع الوجود في المرتبة عين التقييد برفع
وسلب مطلق لا سلب في المرتبة فتذكر ما قدمناه قال واستحقاق العدم الى قوله فلو
انفرد اقول جواب عن الشك الثاني وحاصله انه جواب عن الاول اما تقرير الاول منا
فهو ان الممتنع بالغير لما كان مستحق العدم في حد الواقع لما يكون في مرتبة ذاته شيئا منفردا عما عداه من
العوارض واما تقرير الثاني فما ختيار الشق الاول من الترديد بحمل الانفراد انفراد الحاظ عما
عداه لا انفراده عن العلة ليساغ الانفراد قال الشيخ في الشفاء ان الامور التي يكون منها
اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ومنها اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع
وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو الامكان انتهى ومن الظاهر ان الممكن لما
ركب وجوده نظرا الى ذاته فيكون مسلوبا عنه الوجود في مرتبة ذاته وهو نقيض هذا الوجود فهو غير
نقيض لوجوده في حد الواقع بل هو عدم ثابت للممكن في مرتبة ذاته ابدا فلا يناقض وجوده
في حد الواقع ابدا بل سبيله بالممكن من الامكان والحاصل ان المحمول سواء كان وجودا او غيره
اذا نسب الى موضوعه بالايجاب والسلب فذات موضوعه اما ان تقتضي ثبوته له اولا وعلى
الثاني اما ان يقتضي نقيض هذا الثبوت ام لا والاول من الاول هو الوجوب ومن الثاني
الامتناع والثاني منه الامكان الذاتي قال فلو انفرد لكن اقول هذا ناظر الى ما قال الشيخ
في الاشارات من قوله بل ان قرن باعتباره ذاته مثل شرط عدم علة صار ممتنعا انتهى خبر بانه
بظاهره يناقض ما وقع عنه في التعليقات حيث قال ان الموجودات اما ان يكون واجبة الوجود
واما ممكنة الوجود والواجب اما بذاته واما بغيره والذي هو بذاته فلا علة له والذي هو بغيره
فعلته واجب الوجود بذاته وهو ذاته ممكن الوجود وبغيره واجبا الوجود وقد يكون غيره
ايضا ممكن الوجود واذا لم توجد علة فاذا اوجد صار به واجب الوجود وقد مر ان وجوده
بغيره الان امكان وجوده بذاته لم يزل عنه انتهى واني قلت ذلك حيث ان قوله ان قرن
الى قوله صار ممتنعا وقوله صار ممتنعا قد يكون بغيره انه ممكن الوجود اذا لم توجد علة متنافيان
منافيان مع قدم هذه الاخيرة في نفسه سيما لا امكان الممكن بغيره ويمكن ان يكون
مراده بقوله الاخير الامكان الاستعدادي حيث ان المعتبر فيه ان يكون مع ذلك يكون

اعتبار الاستعداد نظرا اليه فلا يحكم بكون المعدوم داخلا في وجوده ولما كان ذلك من لوازم تأثير الحي عليه في وجوده فقد عبر عن ذلك بقوله اذا لم توجده علة تم لا يخفى انه قد وقع عن بعض الوجوه نظير هذا التناقض في حواشي التجريد على التوحيد بقوله الامكان يتحقق بشرط اخذ رفع وجود العلة او عدمه البتة انتهى ومن البين انه اذا كثر فساد حيث زاد فيه رفع وجود العلة رفع ذلك بيانا ما رفع عنه هناك بقوله ان الحكم بالماخوذ مع وجود العلة متلازمين وجود ذاته وهو ممكن بقطع النظر الذاتية فقد قال من المقلدين بكسر الاول اشاره الى الفاضل لاداماد ما سوغه من ذلك اورد تفاع في المرتبة اخذه من الفاضل الزاوي حيث اورد على الشيخ الرئيس وغيره ان نهاية ما لازم من ذلك ان يتقدم عليه سلب الوجود المقيد بكونه في تلك المرتبة لا اصل سلب الوجود الواقع في تلك المرتبة فلا يلزم من تقدم سلب الوجود في تلك المرتبة تقدم عدم الممكن على وجوده ولما نبه على ان هذا الوجه ارتفاع النقيضين اذ كل شيء اما ان يكون له الوجود او العدم التزم جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة وقال ان ارتفاعهما في نفس الامر من المحالات واما ارتفاعهما في الذهن او في مرتبة من مراتبه فليس فيه استحالة اذا لم يتفطن بان هذا ان كان كذلك جاز ان يتوهم ارتفاع النقيضين وليس كذلك وبالجملة ان التناقض المتوهم في تلك المرتبة بسلب الوجود وليس بحق بسبب العدول او الموجب السالب المحمول ولا ينافي اتصافه بالتناقض الذي بالسلب البسيط التحصيلي على ما نبه عليه الاستاد بقوله ولا يستشعر فتدبر قال باسرها صادقة اقول يعني ان اي سلب فرض للممتنعة في مرتبة ذاتها المرسل فهو مسلوب وكذا سلبه سلبه فيكون ذاتها في مرتبتي ليت الابي فلو تسئل عنها بلطف في النقيضين منها وجب ان يجاب عنه بسلب كل واحد منهما قبل الجبهة لا لوجوبها فتدبر لا يناقض ارتفاع ولا النقيضين عن الممتنعة في تلك بان لا يصدق عليها فيها الوجود ورفعهم انه طاب ثراه وجعل الجملة سواء لم يسوغ منه ارتفاع النقيضين فما يسوغ صدق السوالب باسرها عليه اي تلك المرتبة على ما قال ولا يستشعر الخ قال ويكذب سلب السلب به اقول لا يخفى ان ما ذكره الاستاد المقدس سره العزيز مبني على ان سلب السلب مستلزم للسلب المحمول فحكم بان الكلية السوالب باسرها صادقة والاشخاصية كاذبة حيث ان مرجع الاولى الى رفع الوجود عن الممتنعة في تلك المرتبة والثانية لا صدق الوجود عليها في المرتبة وهو معنى العرض الواجب انتفاؤها عنها بحسبها واما المحقق الدواني فعلى ما حقق ان سلب السلب يرجع الا السلب

ثبوت السلب زعم منه انه لا يتصور الا كذلك حكم بصدق السلوب على الممتنعة في تلك المرتبة سواء كانت وجودية او شخصية فلا ثبوت لشيء منها للممتنعة في تلك المرتبة اصلا ولا نقيضه لانه لا سلب الا ويصح سلبه عنها في تلك المرتبة ومن هناك حكم في الجواب عن لزوم تعدد النقيض لامر واحد كالامكان حيث ان ضرورة الطرفين والامكان وسلبه نقيضان بالمنع عن ذلك فانه ان اراد بالامكان وسلب الامكان نقيض ثبوت الامكان لا نقيض الامكان حيث ان الامكان امر وثبوت الامكان امر آخر فلا يكون نقيض الاول نقيضا للآخر واما الامكان الذي هو لا ضرورة الطرفين فهو ضرورة الطرفين فلا يكون لا امكانه الا نقيض واحد ثم ان الامكان وسلب الامكان لما كان مرجعهما الى رفع ثبوت الامكان فكون نقيضه واحدا وان كان الاول نقيضا عدوليا والثاني نقيضا سلبيا والا لجرى على التواطؤ والثاني على الاشتقاق ولا اشتقاق عن لا ولم يعلم انه يرد عليه ما لا محيص عنه من لزوم ان لا يكون للمفردات نقائض وذلك حيث ان الفرسية مثلا يلزم ان لا يكون اللافرسية نقيضا لها حيث ان مفاد عدم ثبوت الفرسية لا عدم الفرسية نفسها حيث ان ثبوت اللافرسية امر والفرسية امر آخر وسلب الاول ليس سلب الثاني فلا يتصور لها نقيض عنده وهذا خلف فاحش فكذا قال الرئيس تقابل النفي والاثبات اما بسيطا كما هو في ليس فرس او مركبا كقولنا زيد ليس بفرس والاول لا صدق ولا كذب فيه والثاني فيه صدق وكذب انتهى وهو صريح في كون ليس بفرس نقيضا للفرس قال خاتم المحصلين في منطق التجريد او لهما السلب والايجاب كقولنا فرس ولا فرس وزيد كاتب زيد ليس بكاتب قال صاحب الشجرة الالهية والمقابل بمعنى الايجاب والسلب قد يكون في القضية كقولك زيد كاتب زيد ليس بكاتب وهو تقابل التناقض وقد لا يكون في القضية بل المفردين كقولك فرس ولا فرس وان كان المقابل الايجابي والسلبي معلوما من ذلك فطا قول من قال ان التناقض يغلس المقابل الايجابي والسلبي بهذا كلامه وبالجملة ان ما فاظنه ذلك المحقق ليس الا لبعض الظن حيث انه شق عصا هم مع ان كلا منهم اجرى من تقارير العصا فلذا قال الاستاد قدس سره ثم تجمع او لا ولا يستشعر ثانيا قال الشيخ في منطق الشفاء لست اقول انه يجمع في شيء ان يكون فيه رائحة وليس رائحة فانه بهذا لا يزيل الاجتماع وقال ايضا ان بين المتضادين من المتقابل لشيء كان في ان ليس فيها اشارة الى وجود من خارج بل اعتبار احكام عقلية فان اللافرسية من حيث هي كذلك ان كان

شيأ له وجوه لوجه ما الامكان في الشيء سلوب موجودة بغير نهاية لا نهاية بحجارة وهو ثابتة اه
باربعة وهو امر من الامور التي لا شيء اذ ليس معنى سلب شيء الا نسبة اليه وقال ايضا
وليعلم انه ليس يعني بالتقابل حال كل غيرين مقابلين كيف الفرض بل ما الاول من التقابل نحو
الايس والليس وذلك موجود في الجوهر والعرض فان العرض لا جوهر والجوهر لا عرض قال
بالعدم اقول قد افيد في حل هذا المقام ان الامكان الذاتي سلب ضرورة طرفي الذات المتقررة
بما هي فالنفس جوهر الذات حين هي متقررة بافاضة الفاعل والعدم مطلقا انتفاء الذات او
انتفاء الوصف ولو بانتفاء الذات فليس بعدم بل هلاك لمحقق المتقررة حين التقرر كالقوة
فانها مكون للمادة الموجودة بالقياس الى ما ليس لها ولها ان تحققا ولا هو اليضا لقوة
حقيقة اذ القوة انما هي للذات بالاضافة الى ما دار اجوهرا ما لم يلزم ان تحققا هو لها ان
بالقياس الى نفس جوهرا فالقوة بشبه منا بالعدم ولو عد قسما من القوة لم يخالف الشائع
لسار الاقسام اذ كيف يتصور معنى ما بالقوة وكيف سار الاقسام معنى ما بالقوة لم يكن
غلطا وبالجملة الامكان الذاتي ليس نفس جوهر الذات في تقرر ليس يقتضا انتفاء ذلك لك
لا يصح ان يوصف بما هو معدوم بما هو معدوم بالحقيقة بل معنى امكان المعدوم انه لو وجد كان
الامكان من اوصاف العقلية الامر اعتبر بخلاف المعدوم المطلق قال والبطلان الخ اقول
لا خفاء في ان البطلان والهلاك بطلان المية المتقررة نظرا اليها ما لها من الامكان لا ضرورة
التقرر والا تقرر والذات والاذات على ما نبه عليه الاستاذ بقوله لعوض تشهد على نفسها
بالحدوث والبطلان والهلاك والليس وهذا ليس بقابل تقرر الذات نظرا الاذاتها ومسخ
جوهر حقيقتها فهنا لك امكانان وسلبان امكان التقرر اي الضرورة تقررها وهو تقررها
وذاتها ولاذاتها نظرا الى جوهر ذاتها بما هي هي وبطلان وهلاك لذات بحسب امكانها
وامكان لموجود اي لا ضرورة الوجود والعدم الذي بحسب العدم المقابل للوجود فهنا امكان
امكانان والبطلان لبطلان الذات المتقررة من صنع اي عرو بطلان الوجود
وهو العدم فهان حين ان يحكم العقل الصريح الصحيح عن ليس الوهم والخيال بل العقل
الذي يرجم بشهد الثاقبة آبا لبسة الاوهام عن ان يسترق بسماعها هذه الاحكام
من سماء العقل فضول المعلول الممكن فبطل فاحتاج فاوجب فوجب تقرر فتقرر ثم تقوم
نظرا الى ما له من الوجود فامكن فعدم فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد فاسلم

عالم كيف لم يتقرر وعالم كيف لم يوجد وهذه المراتب تابعة لتلك المراتب على القول بالفصل البسيط
على ما عليه المصنف وزاده سعادة القدس فتوجه وجاوزناه لك ضلت ان هذا التقرر ليس
على ما عليه المتكلمون من المعتزلة من التقرر فليتصور قال والبقاء والتقرر اقول اشارة الى
المسئلة المجهولة المعقدة على وجودها الا ستراحي الاشارة فالمخاطب يقول كيف والمراد بالمعدوم
نفس جوهر الماهية بحسب مرتبة الماهية الاسمية الشارحة لا سم وانما صدرت عن فياضية و
فعالية فتقررها وحقيقتها من ملقاة قدسه لا من حيث نفسها وبحسب جوهرها وبالجملة
ان ممنيات الجاعرات المجعولة بالجعل البسيط فكل ما هو جاعل الذات فانه بنفس مرتبة ذاته
ومسخ جوهر حقيقته مجعول الجاعل الحق وفعله وصنعه وفيضه ووجوده المنتزع عنها في
مرتبة مناخرة قال و هو حصول الشرائط كما علمت الشان في الآنيات والحصولات
الآنية كالوصول والملاقات والمماسة واما عدم هذه الامور كالفصول والانفكاك والمفارقة
والانماسة في الزمان لزم تتالي الآنات لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان
عدمه ليس يجوز ان يكون امرا تدريجيا او مشروطا بانقضاء زمان والا لزم بقاء الزمان في
زمان هو متقدم على حدوثه فلا يكون انيا فلا يكون وفعيا ليس له تحقق الا في آن هو غير وجود
الاول فيكون زمان متاليين وهو المحال واما بطلان التالي فلانه تركب الزمان والحركة و
المسافة من الاجزاء الغير المتجزية وهو باطل قطعا وانما حكمنا بعدم محال هذا الامكان حيث
ان عدمه في الزمان وانما يوجب ذلك لو وجب ان يكون لعدمه آن اول صدق هو فيه ولا يجب
ذلك لجواز ان يكون في الزمان لكن لا بحيث ان يكون له هيئة تدريجية لوجد بعض منها في بعض منه
والبعض الآخر في البعض الآخر والامكان تدريجيا على تقدير ان لا يوجد في زمان هو بعده وجود
آن الذي هو واقع فيه بتمامه قال و اما الخ اقول اما وصفها بكونها حاطة لامكان وجوده
اي امكان الاستعداد احترز به عن المادة الاجرام الفلكية حيث انها غير حاملة لامكان وجود
ومن ههنا نبه الشيخ عليه في ان الثبات بانها علة لتواصل مادة العنصريات علة لكونها ومتى هنالك
لا مضمون الافلاك بالحدوث الزماني بل يتصف بالقدم الزماني غير الجزم الاقصى لكونه حاملا لمحله
وان كانت متصفة بالحدوث الدهري كما عليه المتقدمون اخراج الجاعل اياها من حيز العدم الصرف
الغير الدهري مع سبق لمادة مسبقا بالذات لا غير من غير سبق مدة لشيء من الانواع السبق
اصلا والذاهبون الى القدم اعتبروا فيها الاخراج من الليس الذاتي مع سبق لمادة بالذات

من غير السبوقية بعدم صريح وهري والذاهب الى التخصيص منهم يعتبر فيه ان ليس من الليس
مع سبق الجوهر المفارق المتوسط بالذات من غير سبوقية بعدم صريح وهري عادة ومدة
قال وهذا اليوم مثلا لو قال شريك الان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض زمانا
وان كانت فرضية لاتصال الزمان في نفسه واما عدم استقراره فيوجب صحة ذلك
ذكر الشيخ في الشفاء بعد ان قال فالتقدم الزماني تقدم ما ان له وجودا مع عدم شيء آخر لم يكن
موجودا وهو موجود ان هذا الاخير لا يجوز ان يكون نسبة الاعدم فقط او وجود فقط
فان نسبة وجود الشيء الى عدم الشيء قد يكون ناخرا اكما قد يكون تقدما وكذلك في جانب الوجود
بل هو نسبة الاعدم مقارن لاوجود آخر اذا قارنه كان تقدما وان كان قارن غيره كان تاخرا
والعدم في الحالين عدم وكذلك نظيره يقارن المنسوب لان المنسوب اليه منسوب اليه و
بالعكس وله ذلك الحكم وذلك الاخير زمان او نسبة الى الزمان فان كان زمانا فذلك
ما نقوله وان كان نسبة الى الزمان فيكون قبليتا لاجل الزمان وكان خاتم المحصلين نظرا
الى ذلك قال في شرحه للاشارات واما الحاله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار
كالحركة وغيرها فانا نصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضه له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه
التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره وكذا قال فيه مارة اخرى ثم اذا فرض له
اجزاء فالتقدم والتاخر لها بعارضين يعرضان لاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدمة
ومتاخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان لسلم تصور تقدم وتاخر الاجزاء
المفروضة لعدم الاستقرار لشيء آخر وبهذا سقط لحوق التقدم والتاخر الزمانيين لما يتوهم
متوهم ان عروضهما لما ليس لما ينطبق في نفس الامر من الاعتبارات المعتبرة فاذا عرفت هذا
فيجوز ان يقال ما وقع عنه في الوجود من التقدم بالذات لاجزاء الزمان بعضه على بعض على تقدير بالزمان
بذاته لا بامر آخر يرشدك اليه ما ذكرنا في الحجة الآتية بعد العبارة والتقدم والتاخر في الزمان
انما يكون بحسب ملاحظة الذهن الان الدفع الوهمي وما حواليه من الزمان فاقرب منه من اجزاءه
الحاضر يستر بعدا وما بعد عنه يسمى قبلا والمستقبل بالعكس وقد يا خذ الذهن مبدأ واحدا
فكل ما قرب منه ناخذه اقدم وما بعد عنه ناخذه بعد فعلم ان التقدم والتاخر في الزمان
انما هو بحسب قرب وبعد من الآن لا من الحركة من حيث هي حركة وما قررنا ظهر ان ما قاله بعض
المتاخرين من ان لاجزاء الزمان بعضها على بعض تقدما بالذات محمول على ان لاجزاء الحركة

تقدما وتاخرا زمانيا بالذات لا يتقارنه اذ الوجود وذلك بخلاف امر غير زماني من الحوادث الزمانية
فان تقدم بعضها على زمانيا كسبب مقارنه غير زماني من الزمان فتقدمه المقدم فانه من مرافق الزمان ثم
ثم ان سمعت ما في سيرة كتاب الايضاحات والتشريفات في بحث تقدم بعض هذه
العبارة ثم بهذا التقدم من صفات يجاعل تجدد قدمه ليس للعقول النورية والانوار المفارقة
العقلية الكتابية شيء من سبيل فانه لا فوان التربة الانسانية والقرائح القوية البشرية
تكنيهه وكفيه مؤنة ثم قال ضرورة ان الحادث اليومي تخلف في الوجود عن سجاياه بهذه ويقابله
كبرياء عن التقدم الزماني اذ موضوعه حال انه ليس الا اجزاء الزمان ولا يوصف به بالعرض الا
المزمنات قال منكما آه اقول اذا نسبا كسبب طرف على ما برهنه كما اليه بادكره الاستاذ في كتاب
الايضاحات يقول انك الان مستمر الان الحدوث الزمني جاء هو حدوث زمانه ليس
البته ليستوجب تخلف موصوفه وتاخره تاخرا زمانيا الا عما قد تحقق الزمان حتى ليس هو
انما ليستوجب التخلف في الوجود عما قد تخلل بينه وبينه زمان ما وان ما انتهى اليه صريح في الذي
قال صانع آه اقول انما اختار الصنع في القديم والابداع في الحدوث نظرا الى الاتقان في
الكبير الذي هو نظام الوجود حيث انه على التقدير الاول يكون بعض نظام الوجود متعرضا لبعضه
حادثا فيه يكون مجوعا مجتمعا في الوجود ليكون مبدعا نظرا الى عدم توقف الايجاد ذات الى محل يحتمل
تقابل من دون تخلل شرط فضلا عن المادة يحل ما عليها الاعرض في حدوثه بل حدوث النظام
دفعة واحدة دهرية لا آنية ولا زمانية ومعنى في تلك الوحدة الدهرية الايجادات الحدوثية
والمرات الزمانية والدفعات الآنية الى ما شاء الله من التقدم والتاخر انما تقع في حدوثها
الزمان دون حدوثها الدهري وبالجملة ان يتعلق بهذا الامر الرتبي المنبعث عنه وجود الانسان
الكبير الذي هو الشخص الجلي لنظام عوالم الوجود باسرها وحفظها المتصل من السلسلتين البدوية
والعودية جاعل التام مبدع القديم وعلة العالم غاية الاول ولا يتصور بالنسبة اليه الاختراع
فضلا عن التكوين كما الاعرفة اول اختراعه فضلا عن كيف يتصور ان يكون مجموع ما
سوى الله متوقفا على امر ما غير ذاته الاحدية وجاعلية الابداعية ثم ان حدوث ذلك النظام
على خلاف ما عليه امره اذا كان قديما لتعذر اختيار الصنع وذلك مما حققنا في الصحف
المكونة من ان الصنع مادة لتقابل المكون الذي هو احداث زمانه فيشمل الابداع والاختراع
ومادة يختص بالتكوين ولكن باعتبار الاحداث في الدهر يجب الايقاع في الزمان فاذن لقول

هذا القول ان اول ما يبدع عنه عالم العقل وهو جملة يشتمل على عدة من الموجودات خارجة عن هذا العالم
خالية عن القوة والاستعداد عقول طاهرة وصور باهرة ليس في طباعها ان متغيرا وتكثر
او تغير عشاق للاول وانه قد ابدعه والاظهار له وواقف من قربه ملتذة بالقرب الفياض
منه مع ما هو على نسبة واحدة ثم العالم النفسي وهو مشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة
ليست مفارقة للمواد كل المفارقة بل هي ملابسة نوعا من الملابسة وهو اول ما مواد فانه سماوية
خلقت على افضل الصور المادية وهي مدبرات الاجرام الفلكية وهو اعظم العضوية ذاتا في طباعها
نوع من التغير ونوع من التكثر لا على الاطلاق وكلها عشاق لعالم العقل لكل عدة قربة تخصها
جملة منها ارتباط بواحد من العقول المترتبة فهو عالم على المثال الكلي المرتسم في ذات سبحانه
مستفادة من ذات الاول الحق ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوى سارية في اجسام ملابسة
والسكنات بمادة على التمام تفعل فيها الحركات الذاتية ويترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير
قدرة القوى كلها فعال تم بما قررنا لاح ان ما ذكره من التسخير ما شارة الا القوى السارية
في الاجسام التي تفعل فيها الحركات والسكنات وقد يعبر عنها بالطبائع ايضا قال والسماويون
اقول فيها فورس وانباذقلس والكيميائيون انا نسس واغاثاذيمون وبعض مسلمي فهم ما قال اشارة
فاذا لكمة في هذا المقام اخوانا الذين يحق لان نفظ البدع ونفض الايدي على فراقهم لكنهم
وان صادفوا اصحت الوجهة وذلوا الوجوه شطر السبيل الا انهم لم يكونوا يعرفون الاختلاف
بين موزانات كلما تهدي مالستقيم اليه السير في جل عويصات المسلوك وعقده الاعضلات
ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قال اقول عالم الخلق انخلق يختص
بالموجودات الطبيعية وليس جميعها والامر يقابله وهو متعلق بكل ذي ادراك وبالجملة انما سمي
ذلك بعالم الامر لصدوره عن بارئه تعالى باهره العلوي من دون الاستعداد بمادة اصلا قدير
قال سبحانه اقول بعنايته الاولية السابقة ورحمته الواسعة السابقة على الاطلاق وعلمه الغير
المتناهي المحيط بالكل الاشخاص في الشاهد بالطبيعة الكلية المطلقة وهي المبداء
الفياض والممكن الحافظ والمقسم المدبر لنظام الكل بقصده وقضيته ومن باب ضرب المثال
المدبر لنظام الجملي الذي هو الانسان الكبير بمنزلة البدن وجسده والعناية الاولى بمثابة النفس
والروح ومن باب ايراد العقليات في قالب الحسيات والقدسيات. فرط البيولوجيات
نظام الكل بمنزلة مادة الجسم والعناية الاولى بمثابة جوهر الطبيعة وكل ما يقع في اقاليم

الوجود وعوالم الموجودات من القسريات والطبعيات والتسخيرات والارادات بنظر
الى النظامات الجزئية من صغير وكبير وخبيث وطيب فهو طبيعي النظام الجملي الوجودي وطباع
الانسان الكبير الكلي والطبيعة الفعالة في النظام الجملي بالارادة الحقة والاختيار الحقيقي
هي العناية والعناية بها كون الاول تعالى عالما لذاته من ذاته بما عليه الوجود في نظام
الخير وعلة لذاته الخير والكمال على حسب استحقاق طباع الامكان وراضيا به على الوجه المذكور
فيعلم نظام الخير على الوجه الاكمل الابدع في الامكان فيفيض عنه بعد نظاما وخيرا على
الوجه الابدع الذي يعلمه فيضيا ناما على اتم ما به لا اقتضى النظام بحسب الامكان فهذا معنى قولهم
عندهم قال ومن الحدوث لكم اقول اي كون الوجود بعد العدم ومسبوقية به بما لا من الامكان
الذاتي ضرورة انتفاء عن الواجب والممتنع اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الممتنع ان
كممتنع ذاته حتى يكون له عدم في المرتبة بل انما له العدم على الاطلاق في متن الاعيان فيما له
مستحقة وقوله قسه من ملقاء نفسه الميتة اشارة الى رد ما اشكال ربما ورد في هذا
المقام من ان العدم انما لست يجوز ان يكون بسيطة على ما نص عليه في الشجرة الالهية من ان
الامكان سابق على الوجوب بالغير الذي هو بالحقيقة اثر الفاعل وهذا لو تم لكان الكل معلول
الامكان سابق على وجوده هو من جملة علله فلو وجد معلول يكون له علة هو الفاعل وحده
وجه الجواب ان الامكان من جانب المعلول غير داخل في علة حيث انما ناخذ الشيء ممكنا
ثم نطلبه له علة فلا يكون من تتمة العلة اذ الاحتياج والامكان وما يساوقهما تقدم عليهما
موضوعة اولا مفروغ عنها عند هذا النظر وبما قررناه ظاهر انه لا ان يقال ان العلة بعد الامكان
امور اخر قد يكون بسيطة لان العلة التامة المطلقة قد تكون كذلك ثم ظاهر ما هو المصاص في
شرحه عند شارات ان الامكان ماخوذ من المعلول وموخوذ عنه فلا يكون علة له وذلك حيث
قال ان الاثر الصادر عن الفاعل اما بسيط فيكتفي ان يحتاج الى ممكنة وجود اذ نسبة الوجود
الى الممكنة حصل في الذهن معقول يوصف بالامكان معلولا مترتبا على الوجود الذي هو
بالحقيقة انما هو على الممكنة المعلولة لوجود في الخارج لان الذهن اذ ذاك فيه علة له فلا يكون علة
الوجود المتقدم عليه بمراتب وما يقال من ان الامكان علة لحكم متقدم عليه فمعناه انه علة
لاتصاف ما بالوجود الذي هو من الاعتبارات العقلية في الاعتبار العقلي لانه علة له في نفس
الامر فما هو المعد بالحقيقة فيما نحن فيه فيكون علة بعض الاعتبارات المعلولة في الاعتبار وليس كذلك من

بل فيما هو على الشيء في نفس الامر قال بل خير امر شر قال لا خفاء في ان اللذة اما حسية واما عقلية اما الاولى فهي كتكيف العضو الذي بالملائمة والقوة الغضبية بصورة غلبة ما والقوة الوهمية بما يرجو به واما الثانية فهي بان تتصل فيه ما يتعلق من الواجب بقدر الاستطاعة ثم ما تتعلق من مصدر معلوم بالمرتبة التي الوجود كلها تمثل مطابقا خاليا عن شوائب الظلمة والادناس بحيث يصير عقلا مستفادا فاذا تقرر هذا فنقول انه لا مجال لانكار لذة العقلية بوجه واما اللذة الحسية فانا كما ان لها درجات في العقلية نظرا الى القوة العقلية ولكنها ليست كذلك النفس العاقلة فيشبه ان يكون النزاع في خيرية اللذات الحسية وشريتها لفظيا حيث انها كالات للقوى الحسية وغير كمالات للقوى العقلية بل توغل القوى فيها شرا بتعايش النفس الناطقة لوجب ان لا يكون مستكملة بكمالاتها العقلية بل كجذبها الى الاشتغال بمشتهيات هذه القوى والاستغراق فيها وهو يوجب الاعراض عن كمالاتها فاذا عرفت اللذات الحسية والعقلية فقد عرفت الاضداد كالمراة والمغلوبة والياس وان تحصيل ما هو غير واقع في الواقع ثم اعلم ان اللذة العقلية اقوى من الوهمية وهي اقوى من سائر الحسيات الاخر اما كون الثانية اقوى من الثالثة فلاختيار العقلاء اياها عليها بوجه ما ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالمزدوج النطيح فقد يعوض عليه مشكوح او مطعوم فيرفضها ولا يتوجه اليها ومنها ان اللذة تنيل الحشمة وتجاه يوثر الم عليها ومنها ان كبير النفس يوثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يتمتع به اليه على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يوثر لذة الكرامة الموثقة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بسلامتها على اللذات الحسية لاحد يحمل الالم الجوع والعطش ومنها ان كلب الصيد يوثر اللذة الوهمية التي سنالها من توقع اكرام صاحبه على لذة الاكل ومنها ان الراضعة من الحيوانات توثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة الفسماء ومن ضروريات ايضا البهائم مشهورة هي ان كل ما هو اثر عند شخص فرائحة ما كون الاول اقوى من الثانية والثالثة فلا عراض كثير من العقلاء عن اكثر هذه اللذات الحسية والنفسية بهذا الوجه الادراك المعقولات كما هو الثابت بمدمن احوال ذلك مع سلطنة الدنيا العلماء والعرفاء المعرضين عن اللذات الحسية المقبلين الى الامور العقلية الا ترى ان كثيرا من المتمولين اضطروا ذلك على سلطنة الدنيا وكثير من المعلمين الذين لم يتعلقوا الا مسائل معدودة يعتنون بها

ابتهاج ولو ترون الاستغال بعد كرتها دعا تلك الدنيا وما فيها فضلا من لذة مطعوم ومنكح وكلما هو كذلك فهو لذة فادراك الامور العقلية الذي هو اذا ادراك الامور الحسية والتي هي عدد المعقولات اكثر بل يكاد ان يكون غير متناهية فاللذات العقلية اكثر وما يكون كذلك كان اللذ وايضا العقل قد يصل الى كنه المعقولات والحس لا يدرك من المحسوسات الا ما تعلق بظواهرها فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوما كما تمام فاذا عرفت هذا فقد عرفت ان اللذات الحسية خيرات بالقياس الى ما يضادها وشرور بالقياس الى الجوهر ان طرفا كثير تنازع في خيريتها وشريتها بحسب المعنى كما لا يخفى قال وان الواجد موجود لحق نقل عن فيثاغورس من اصحابه انهم قالوا ان الوحدة تنعقد الى وحدة ذاتية غير مستفادة من الغير وهي لا تقابل الكثرة ولا يتركب منها وهو المبدأ الاول ووحدة غير ذاتية مستفادة من الغير هي مبدأ الكثرة وليست بداخلة فيما يقابلها بل تقابلها ثم يتالف منها الاعداد وبه من الموجودات ثم اعلم ان الظاهر من كلام ذكره الشيخ في شفائه واشار اليه ان القدماء لم يقدم مادة العالم سوى ارسطو ومن تابعه وهو الذي قدمها الذاتي على ما نص عليه غانم المحصلين في شرحه للاشارات ولذا البطل قولهم بتقدم ما ذكر في بيان كون الشيء واحدا لا يحتاج في قوامه الى شيء ولا ينعدم بحسب الحدوث اليه ولا بحسب البقاء والقوة ولا بحسب كينية الاجزاء ولا بحسب الجزئيات ولا بالوجود والمادة فقد لاح وظهر ان الواجد الذي هو موجود في الكثرة هو غيره تعالى وهو واحد وحدة مستفادة من الغير واما الباري لها حيث قال عن ابداع الباري لها فهو وحدة ذاتية غير مستفادة من الغير فالاول وحدة عددية والثاني وحدة غير عددية لا يستحيل ما تالف الكثرة منها والحاصل ان الواحد بالعدد الذي هو مبدأ الاعداد هو الوحدة العددية التي من تكررها تحصل حقيقة الكثرة هو غير الواحد الباري الحق سبحانه حيث انه يستحيل العزو الجلال عن ان يوصف ذاته الحقة الاحدية بوحدة عددية بل الوحدة العددية قصارى امرها ظل الوحدة الحقة الحقيقية على ما نبه عليه المعلم الاول بقوله حدثت من ابداع الباري لها وبهذا منه تخلص على انه لا مجال لان يتصف العالم بالقدم الذاتي عنده وهم كاذب الحراقال لا خفاء في ان من المتوقفين الكين في ان العالم هل يورثهم اوحادث جالينوس على ما حكي عنه انه قال البعض تلامذته في مرضه الذي توفي فيه اكتب عني ما علمت ان العالم قديم الوحدث وان النفس الناطقة هي

المزاج ام لا وقد طعن بعض اقرانه عليه حين استدعى من سلطان زمانه انه يلقبه بالفيلسوف
واما اقول ان استدعاء ذلك منه يعطي انه ليس متفلسفا فضلا عن كونه فيلسوفا لان
الحكيم الفيلسوف لا يستدعي امثال ذلك من سلطان انسي بل انما يستدعيه من سلطان
عقلي يهب العلم والحكمة باذن بارئه الحق تعالى على النفوس الانسانية التي بحسبها يستحق
ان يلقب بالفيلسوف والحكيم واما قصارى استدعاء ذلك من غيره فهو ارادة
التقرب الى العوام والزلفى لديهم واظهار ما ليس له عليهم والتبختر والتجبر اعاذنا الله
من امثال ذلك ذكر العامري في كتاب الامد على الابد ان عدم اطلاق الفيلسوف
عليه لامر آخر هو انه شك في صفات الخير الاول فقالت الفلاسفة من كان شاكا
في اوصاف صانعه ليس يستحق ان يقال له الحكيم فضلا عن الفيلسوف فعليك بخدمة المرضى
ومعالجتهم ومن ههنا قيل انه رجل طبيب لا حكيم وانا اقول لو قطعنا النظر عن ذلك
كله فلا يستحق ان يكون حكيما فيلسوفا من جهة ذلك الاستدعاء حيث ان مبتغاه الركون
الى الخيرات الظنونة والثمرات المسمومة والغايات الموهومة والزهرات الميسومة والفيلسوفيون
لم يلتفتوا لفتها وان اعطوها حيث انه ما زاغ بصرهم ولا طغى عن كرائم الخيرات الحقيقية
ومكارم الكمالات القدسية ويعلمون انه لا ضرر ولا اضرار عليهم في جهل غيرهم بهم على ما قال
امام الحكمة افلاطن الالهي لا يضرن جهل غيرك علمك بنفسك كونوا من الموقنين ولا تكونن
من غاشية الغافلين ولا من جهالة المرعرعين المتعرعرين قال والعدم لا بزمان اقول
انما اختار قسم العدم بما هو غير زماني ولا آني نظرا الى الحوادث الكائنة بما هي حادثة لمشاركتها
المفارقات الصرفة من العقول المقدسة ح في هذا الحكم وان كان لتلك الحوادث الكائنة
بما هي متغيرة او مستكملة عدم آخر زماني كما سنقرئك فلا تنسى ثم ان ذلك العدم من المبادي
العرضية للحادث بما هو حادث ايضا وذلك لانه لا يمكن ان يتحقق الا بعد عدمه وليس عدمه
متقدما عليه تقدما ذاتيا هو اما بالعلية او بالطبع او بالماهية اذ لو كان الامر كذلك لما جاز
ان يتاخر عنه عدمه اذ المتقدم بهذه التقدمات لا يمكن ان يتبدل لكن التالي باطل اذ عدم
الحادث قد يكون متاخرا عنه واما كونه من المبادي فلامتناع تحقق الحادث الذي هو موجود
مسبوق بالعدم بدونه واما كون تقدمه عليه تقدما عرضيا غير ذاتي فلان تقدمه عليه ان
كان ذاتيا لم يجز تاخره عنه ثم ان من الحوادث حوادث متغيرة بما هي متغيرة او مستكملة

بما هي

بما هي مستكملة فلها عدم زماني وهو انما ينشأ عن خصوصية كونها متغيرة او مستكملة لا بما هي
حادثة لانها بما هي حادثة مسبوقة بعدم صريح غير زماني كما مر في المفارقات ومن هنالك
ذهبت الحكماء الى ان الحوادث من حيث انها كائنة فاسدة تسبقها مدة ومادة حاملة
لقوة يقال لها الامكان الاستعدادي لحصول الحوادث منها او فيها او معها كاشخاص العناصر
وصورها والنفوس المتعلقة بالمركبات منها اذ لو لم يكن الامر كذلك لكان حدوث بعض
منها بعد بعض آخر لا قبلها ولا معها في موادها لا في مواد اخر او منها او معها حدوثا دائما
او اكثريا قال الشيخ في طبيعيات شفائه بما تلخيصه فمن الكونيات ما يكتفي في تكونه جزء دورة
من الفلك ومنها ما يكتفي فيه دورة ومنها ما يحتاج في كونها الى عوادات جملة من ادوار
حتى تميز تكونها ثم لا يخفى ان عدم الكائنات المتغيرة بما هي متغيرة بما هو مقارن لهذه الدورات
كلا او بعضا علة لها بما هي كذلك واليه ينظر ما قال الشيخ ابو العباس اللوكري في بيان الحق فان
العدم شرط في ان يكون الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هنالك عدم لاستحال ان يكون مستكملا
او متغيرا بل كان يكون الكمال او الصورة حاصلة له دائما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان
يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى ان يحصل
تغير او استكمال فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير او مستكمل ورفع المتغير
والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم انتهى على تباع ما قال الشيخ في
طبيعيات الشفاء ان العدم شرط في ان يكون الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم
لاستحال ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان الكمال حاصلا دائما فلذا يحتاج المتغير والمستكمل
الى ان يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما
الى ان يحصل تغير او استكمال فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث انه متغير او مستكمل
ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو مبدأ ان كان
ما لا بد من وجوده اي وجود كان ليوجد شيء آخر من غير انعكاس مبدأ وان كان ذلك لا يكفي
في كون الشيء مبدأ ولا لكون المبدأ لكل ما لا بد من وجوده بل لا بد وجوده مع الامر الذي هو مبدأ
له من غير تقدم او تاخر فليس العدم مبدأ له ولا فائدة لنا في ان نناقش في التسمية هذا كلامه
وعلم منه ان العدم من مبادي الحوادث والمتغيرات من حيث انها كذلك فقد لاح ان العدم مطلقا دهريا
كان او زمانيا من المبادي العرضية للكائنات الحادثة المتغيرة باعتبارين وما اختاره الاستاد

قدس سره في هذا الكتاب من العدم لا بزمان نظرا الى احد الاعتبارين وهو لا بناء تقدم
عدم آخر زمانى باعتبار آخر وعلى المقدرين يكون العدم من المبادى الغرضية لا الذاتية
ولا بناء حصر الفصل في الاربع [illegible] لكان ناقض لما [illegible] لعله طالب تراه ليشير بذلك الى
ما نقل عنه في كتاب السماء والعالم ان الكل ليس له بدء زماني حيث يفهم منه بطلان
ان له بدءا غير زماني فيكون له بدء غير زماني ولا اقل وجل هذا الا المنع الثاني ثم ان
حدوث الفلك والانوار العقلية من العقول القادسة بهذا المعنى لا بناء لنفي حدوثها
الزماني الذي يتصح بسبق العدم الزماني وان كان قاعدا الثبات الصرفة والفلك الاقصى
من الافلاك وقدم زماني وحدوث دهري بعيد عدم غير متكر ولا متقدر والذي ليشيد كان
ما ذكرنا ولو بدا ما آفتاك من العلم هو ما قاله الاستاذ في بعض سائله بعد نقل تلك العبارة
عن كتاب السماء والعالم هذه العبارة فهو النصر للعقل الصرح المطلع بلقاح الحكمة
ان ذلك انما يحيل كما ذكره هذا الشريك الشيخ المعلم ان يكون لحدوث الكل حدوث زماني عن
عدم محقق موهوم مستمر لاحين وجود العالم على ما هو الطريقة المعروفة المألوفة لاصحاب
الهيئة الوجهانية والملوكة وهم من الاوائل من متخلفة الفلسفة المشوشة البتية في العصور
اليونانية وغيرهم ولحما يبرا الاواخر من متكلفة المتوسمين المنتحلين الى الملة الحنيفية الاسمية
لا ان يكون حدوث الكل من بعد العدم الصرح الثابت الناتج في حاق الواقع وحاق الواقعان
الحارجة لا بزمان ولا مكان ولا بمادة ولا بمدة وعن علم الباري الفعال بسبق ذاته
وعنايته وارادته وفعاليته وابداعه واهداءه اياه دفعة واحدة دهرية لا بزمان وان
ولا بحركة ودوية وتفكر وبهذا يعلم ما هو مذهب امام اليونانيين افلاطن الالهي
من ساعد من ائمة الحكمة الحقة السوية انتهى والحاصل ان نفي الزمانية عن البدء يعطي كونه
دهريا بالمفهوم الصحيح فلذا قال قس كان ما قال ولم يقل الناطق بدون اداة التشبيه
واما اثبات الحدوث الذاتي والبدء الذاتي فنظر الى مسبوقية بليس مطلق نظر الاجزاء ذاته
الكل فهو تخمين باطل وتحريف قبيح لا يصغى اليه ولا يعذر عليه على ما نبه عليه الاستاذ
في هذا الكتاب بقوله المستطاب وتحن نقول كانكساة [illegible] فهو ما تقتضيه سائر
تفاصيل المرام في تحصيل ما هو لا الاعلام انهم ما ابدوا في العالم الا القول بالحدوث
والمتعصبون لابرقلس من محدثه عذرانا في ذكر هذه الشبهات وقال انه ناطق

الناس

الناس بنطقين احدهما وحاني بسيط والثاني جسماني مركب وكان اهل زمانه الذين ناطقوه
جسمانيين والى ذلك اشار بقوله الذكر هذه الاقوال سقراط عليهم ايادي مخرج عن طريق الحكمة والفلسفة
وهتم بهذه الحجة وضع كتابا سماه بهذا المعنى فطالعوه ولم يعرفوا طريقته فعدوا جهالته قوله
دون دعواه انتهى وهو صحيح كما ان اسماء علن الحكمة المتقدمة الى بقين الاقدمين على ارسطو
لم يقولوا بقدم العالم بل قالوا بحدوثه الدهري واثبتت علوم جدودا الى الانبياء السالفين
حيث ان ذلك نقل نقد مستفيضا ان افلاطن قوله قبس انوار المعارف منها هو قال الجواد
عز سقراط وهو من خيشا غورس وهو عن انباذ قليس وهو عن انقان وهو عن واده تيا
فقد اتضح انتهاء سلسلة علوم الى الانبياء الذين منهم ادريس عليه السلام وهو قبل
ارباب صناعة الحكمة واصحاب الفلسفة الحقة برسس اعظم وهرمس الهراسة والحكماء
دوالهرم لانه لنشر الحكمة والعلم في الآفاق على الاطلاق وكثرة مدارسة العلوم قد سمى
بادريس ومن ههنا ترى هلال ما قاله المحقق الدواني في بعض رسائله الى رايت في بعض
كتب الفلسفة وقد نسخ بخط قديم قبل هذا التاريخ بمائة سنة نقلا عن ارسطاطاليس
انه قال لم يقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل واحد وهال مصنفه انه يغلب به افلاطن
انتهى اما اولا فلانه مدافع ما ذكره حذاق المتكلمين في كتبهم والفحل المعتبرة في ضبط الاقوال
والاقوال واما ثانيا فلانه لا يليق بحال ارسطو بل بكرم على مثل هذا ان ينكر مثل هذا مع كونه من
تلامذة سقراط جل على ان ذلك المحقق ذكره في كتاب الاخلاق نقلا عن شيخ اتباع الرواقيين
ومحرر اساس الاشراقيين انه قال طرما خلقت ملكوتية فوصلت الى عالم الجبروت ورايت
ارسطو وسألت عنه وقلت له آية نسبة بين عقلك وبين علم استاذك افلاطن قال ارسطو
في الجواب ان العلم كان مسبعين جزءا واحد من ذلك الاجزاء السبعين عندي والباقي عند
استاذي افلاطن انتهى ثم لا يخفى جواز ان يقع في الجم بين هذين الرجلين ان افلاطن قال
بالحدوث الدهري بحسب ما في الواقع وحاق نفس الامر وارسطو قابل بالقدم على مسلك الجدل
واعمال المقدمات الذائعة المشهورة وان لم يطابق الواقع فان مسلك الجدل مسلك
وبين المسلكين بون بعيد قال افلاطن في كتابه طيماوس ان العالم مبدع الزمان وجميع ما يتناوله
بجميع معلولاته على اسباب الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا ظل الا مثال
عنه الباري واغا يعبر عنه بالعنصر الاول انتهى وهو صريح في الدعوى والله سبحانه اعلم بالواقع عنه انا

يكون اشارة الى الصور المتعلقة للموجودات العينية الفائضة عليها ذاته ثم على ما علمت انكشف ليس المطلوب ان
يكون مجموعة الى ان وجوده تم لما كان على تجميع الاشياء بل المراد وجوده والكمل انكشاف فاطلق عليه
المثال تارة والعنصر الاول اى الاصل الاول مادة ايضا وكرة ذلك الكتاب ان العالم ليكن
وان كان الباري قد صرف من نظام الى نظام وان جواهره كلها مركبة من المادة والصورة
وان كل مركب معرض للانحلال انتهى وهذا كما ترى حيث ان الممكن من الاسماء المشتركة كما
ما وقع عنه بقوله فكتابا قوله طيقوس اى تيمورا لبدن ان العالم ابدى غير مكون دائم البقاء
انتهى واما قلنا ذلك لان مراده من كونه غير مكون غير حادث زمانا ليسبقه زمان وليكون
عن شيء بل انما صدر من الانظام اى عدم صرف الهوى غير فاعلة ولا آلة الى نظام وجود مستقل
وان المراد من المادة والصورة ما يشمل الجنس والفصل فيشمل المفارقات القادسة من
العقول المقدسة ونظير ما ذكرنا من التوفيق بين كلاميه ما قصدى تلميذه المعلم الاول من
مقالته حيث اطلق القول في كتاب المنسوب الى فاذى على ما قال ان جوهر النفس غير مكون
وانه لا يموت وقال في كتاب طيماوس انه مكون وانه حيث غير دائم فمعرض لان ينحل فقال
الاول انه لم يتدرج في حدوثه لقوة الفضل لكنه احدثه دفعة ثم لم يعرض له موت في دار الغربة
وعنى بقوله الفاذاة معرض الاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ما
كان ليفوز بالبقاء الابدى لولا مستبقاه الله تعالى الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس
فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية انكم لستم بانكم لا تموتون ولكني استبقيكم
بمشيتة الالهية انتهى ولا يخفى ان ما وقع عنه بقوله وان كل مركب يعرض للانحلال لجواز ان
يكون اشارة الى انه لا موجود بسيط حقيقي في حيز عالم الامكان سواء كان ذلك من الموجودات
الصرفة والمادية لانها مركبة وان كانت عقولا بالحقيقة والوحدة الى فاذ التعين والانضمام
فكل ممكن ذو تركيب وقوله من الانظام الى الانظام اشارة الى ان نظام عدم الوجود في الخارج
اولا ثم وجد ثانيا فعاد زائل فيصدق انه ثم بعد عدمه صرف العالم من الانظام الى انظام حيث
يصدق ذلك عليه بحسب السلب البسيط التحصيلي الموجب لانحلال او معدول المحمول لان
سلب المعدوم عن نفسه حق واذا وجد لم يكن يكون على نظامه الطبيعي واشتباك اجزائه بعضها
مع بعض والتباسها وما وقع عنه بقوله بانكم لستم بمعناه انكم لم تكونوا في الاول وبعد عدمكم
الاول صرتم موجودين فقد خرجتم عن عبارته ذلك العدم والبطلان الى فضاء الوجود

بحدوث الزمان ولو قوبل بعد ذلك بقوله وانسانا كما في عنايته لا بقوله كما وجوكم ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم كما لا يخفى [illegible] بقال هذا الامر لا يعنيني اى لا يشغلني ويهمني كذا في
المنار فيضع هذا يكون فاعل قوله يعنيني الضمير المستتر العائد الى ما [illegible] اقتراح افيد منه
الطارق الا فتقال من الطرح [illegible] بيانا برهانيا [illegible] قلت تقرره بحيث ان يكون برهانا على ابطال
كون العدم الذي بقي عليه وجود العالم محمة ابان العدم بما هو عدم كالوجود فكما ان الوجود
في ذاته لا محمة له كذلك العدم فما هو عدم حيث ان الصانع غني عنهما فيشي منهما انما يكون
بمقارنة زمان او آن ولما يستحيل ذلك في العدم الذي عليه العالم فيكون عدما صرفا ابديا
لا زمانيا وايضا كان العدم الذي سبق محمة الكان زمانيا لا عدما صرفا والواقع خلافه بيقين
وقد نبه الاستاد طاب ثراه عليه بقوله ولا يلزم من ذلك ابطال الحدوث عن العالم
الصرف اى لا يلزم من ابطال العدم المحمة الزماني ابطال الحدوث الدهري بل نفي
ذلك الوصف عن العدم مثبت بان العدم ثم اقول لا خفاء في ان ما سلكه الاستاد في توجيه
ما وقع عن شركه في رسالة المبدأ والمعاد في الطبيعيات وكتاب الشفا حيث قال ولو
كان لم يكن برهانيا من انه وجه عليه الوجهين اما فشيء فيه غاية شفقته وزيادة عنايته لشريكه
الرسمي لكن الذي يخطر ببال القاصر في توجيه مرامه فيما وقع عنه من اقاويله
هو ان استاد عدم العالم عن الممكن فقط لان كان امرا وجوديا بل يكون عدما صرفا ونفيا محضا
ولو ما حتى ابى عليه بل لابد من حركة موجودة بسرمدية متصلة من الازل الى الابد الموجودة منذ
شطر ثم انها كانت ذات جنس الاستمرار التجددي فرجعه الاستمرار مستندة الى القديم
وفرجعه الحدوث وسطه صدورها عن القديم وسنظهر عليه ما قالوا لولا الحركة لما جاز ان
يصدر شيء عن القديم وما قالوا تكميلية في التحصيل ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته
لما صح وجود شيء حادث وذلك هو الحركة الخ لذاتها وحقيقتها تقوت تتحرى ما بالقوة كان
الموجودات الممكنة منتهى الى موجود غير ممكن واجب لذاته وان الموجودات القابلة للتركيب
ان ينتهي الى موجود كان قبوله لذاته كالبسيط الاول يجب ان ينتهي التغير القدري الى
متغير لذاته الذي هو الحركة وقد بين في مظانه ان سببية مثل هذه الاسباب عرضية غير
ذاتية لا تقتضي وجود شيء بل انما تقتضي صدوره في حد معين من الزمان وكونه سببا لحدوثه
ليس باعطائه الاستعداد فقط شيئا ما توجه شرذمة قليلون بل قد يكون موجودا وقد يكون

بغيره وان المترتب عليه اولا وبالذات قرب الفاعل من القابل وبعده عنه ثم العالم الكلي
صدر ان كان مستجمعين لجميع شرائط التاثير وانتفاء موانعه اول الحدوث وحصل بذلك القبول
كحدوث الضوء في وسط الارض بعد طلوع الشمس عن الافق اذ ذاك تاثير وتاثر وتوقفان
الاول على نسبة معينة ما بين الفاعل والمنفعل وان لم يكن الاول كذلك كما تقرب النار الى الهواء
شيئا فشيئا الى استعداده لقبول الحرارة حدث في المادة ثم فيه فعل وفي بتاثره عنه فاندفع ما
قيل من ان حدوث الحوادث توقف على استعدادات حادثة متواردة على المادة على
سبيل التعاقب ثم اعترض عليهم بان في كلامهم تناقضا حيث قالوا ان القديم سابق
على الحوادث كلها وان الاستعدادات المتناهية حادثة كلها او بعضها وذلك ان يكون
القديم مقارنا للحادث دائما او ان لا يكون مقارنا له اولا وسلمنا ذلك فهو انما يرد على من
حصر كيفية حدوث الحوادث في ذلك وليس في كلامهم ما يوجب ذلك اذ وجد الارض
قد حدث فيها الضوء كل يوم ولا يحتاج في ذلك الى حدوث استعداد حادث وبالجملة
والحاصل ان الشيخ قد التزم حركة سرمدية وزمانا سرمديا قال في طبيعيات الشفاء في
جواب بعض الاعتراضات الموردة هناك مما ذكره بقوله انه كيف ان يكون
في العلة واحوال العلة محل غير قارة الوجود بل وجودها على التبدل وعلى النقض من احوالها
امور وليس هذا غير للحركة والزمان والزمان في نفسه لا يفعل فعلا فالحركة تقرب وتبعد
فيكون سببا وعلة لوجود ما اذ تقرب العلة فقد بان انه كلما فرضنا ان للحركة مبدأ بهذه
الصفة كان قبلها حركة فقد يكون للحركة المطلقة مبدأ لا ابداع ولا قبلها شيء الا ذات المبدع
قبلية بالذات لا بالزمان وكيف يكون قبلها شيء الا ذات المبدع وقد منعنا ان يكون بالزمان
في نفسه آن اول متقدم عليه ولا شيء اول الا ذات الباري فكذلك لا يكون للحركة ابتداء زمانيا
الا على جهة الابداع ولا شيء متقدم عليها الا ذات الباري انتهى وهو يدل على القرار وجود
حركة سرمدية لا متقدم لها الا ذات باريها ما لم يجمع في الوجود في آن حكم بعدم استمرار
على ما قال في هذا الكتاب بان لكل من الحركة والزمان هيئة اتصالية وهوية فرادية وان لم
يكن لشيء منهما وجود في آن والمراد من عدم ثبوت شيء منهما عدم وجود جميعا في آن ما ضرورة
انه يمتنع عدم قراره في الوجود وذلك حيث قال ان الزمان لا وجود له ثابتا معا ولا وجود
له في آن واحد ولكن لا يمتنع ان يكون له وجود وليس في آن بل وجوده على سبيل التكون بان

يكون

يكون اي آن من فرضنا جاء كان بعضا الذي هو الزمان حاصلا انتهى وقد انجاه وامّا
اذا كانت اجزاؤه بيتية وليست معا وكانت في الماضي والمستقبل فغير ممتنع وجود ما قبل
آخر او بعده لا معا او كانت ذات عدد غير مرتب في الوضع ولا في الطبع فلا مانع عن وجود
معا ولا برهان على امتناعه بل على وجود ما من القسم الاول فان الزمان ثبت كذلك والحركة
الصرفة كذلك وامّا من القسم الثالث فليست لنا مرتب من الحركة والسيالين لا نهاية لها في العدد
انتهى وهو يدل بمنطوقه على وجود حركة ازلية وزمان ازلي لم يجتمع اجزاؤهما في الوجود فلا
استحالة فيه ذكر ذلك وجود امور غير متناهية لا ترتب بعضها كغرب من الحركة والسيالين كما لا
فيه فقد اتضح ان الحركة السرمدية المتصلة ذكر ذلك الزمان المتصل لو فرض لها اجزاء غير متناهية
استحال ذلك لعدم اجتماعها الوجود كما كانت بالسيالين ودورات غير متناهية قال في الطبيعيات
في جواب ايراد اورده على نفسه بقوله فان قال قائل ان تجوزكم في فرد ما ان يكون كائنا
يحدث حدثا قبل كل حدث على وجه جعلتم الحركة لا بداية لها وهنا يوجب ان تقولوا بوجود حركات
لا نهاية لها في الماضي فتكون الحركات التي لا نهاية لها وجدت قال في جواب هذا السؤال ان تلك
الحركات اذا فرضناها قد حدثت الله عز وجل فانها اذا اعتبرت الان كان لا وجود لها البتة
بل هي معدومة فاذا قيل لها انها غير متناهية فليس على ان لها كما حاصلا غير متناه بل على انها
عدد للحركات توجد شيئا وشيئا وجدنا قيد غير متناهية واذ هي معدومة فلا يلزم اما ان نجوز ان لنا في المعدومات
انها اكثر واقل وهي متناهية وغير متناهية او لا نجوز فان لم نجز فقد زال الاعتراض وان جاز
فنجوز ضرورة ان المعدومات بلا نهاية معا وان بعضها اقل من بعض كالمعدومات في المستقبل
التي هي كسوفات القمر فانها اقل من دورات القمر وعودات عدة الفلك فيها اقل من عودات
فلك واحد التي هي في زمان الطوفان اكثر من التي في زماننا مع ذلك غير متناهية انتهى فقد بان
ان ما ذكره من البرهان بعد الاستقصاء هو هذا وكيف اقول ان عدم وجود شيء من الحركة والزمان
في الآن ظاهر ووجود حركة المستقبل كوجود حركة الماضي واجتماعها الوجود في وعاء الدهر
بانظر الا الثابت الصرف حاصل وان لم يكن حاصلا في آن على ما قال فليس على ان لها كما حاصلا
غير متناه وعدم الاحاطة بها لم ينقض الايالة عن غبار عالم الزور ولم تخلص فاه عن لقمة
الهيم الطبيعة ودار الغرور وذلك لوضوح وجود حركة الواقع وبالقياس الى المجرد العرف
الذي نسبة الزمان من ازله الى ابده والمكان من سمكه الى آخره على سواء

فاذكره الشيخ من ان الجملة تفهم منها الاجتماع وحده لم يحتج في الوجود بينها على عدم اجتماعها في الآن
وهو بناء اجتماعها وحدها الدهر وبالقياس الى الثابت الصرف فهي تجري برهان الحشيات
والمساحة وغيرها على استحالة ذلك لاما هو بناء بان ما بين هذه الدورة
مثلا وبين آية دورة فوق الفلك واقعي ما بلغة الوجود اذ لا يخلو اما ان يكون متناهيا او غير متناه
والثاني يوجب الخلف بغير المتناهي بين الحاصرين فتعين الاول فيلزم تناهيها ثم ان ما ذكره
من الاشكال يلزم تناهي غير المتناهي اذا كان النقص عن آخرتهم لو كان ذلك في جانب
تناهيه لا مطلقا بدليل عليه ما قاله في الخلط الخامس من كتاب الاشارات من ان غير المتناهي
المعدوم قد يكون فاقل واكثر ومن هناك ذكر الشيخ في اواخر الخلط الخامس من الاشارات
بعد نقل مذاهب المتكلمين في ايجاد العالم ومذهبه القائلين بالحدوث والقدم بعد ما العبارة
فحذه هو الذاهب واليكما اختيار بعضكم دون هو اك لعمان بتعين واجب الوجود جزء
انتفى الغير خصما شيخنا في اختياره بالعقل دون الهوى فذكر ما يرد عليه من الاعتراض
وكذلك تذكر ما يرد عليها ما ذكره شيخنا الرئيس بقوله لانه لا يتقدم على الزمان فتحركه الا ادات
المبدع حكاية ما لو فرضا مسبوقتان بمادة قابلة لهما وكذلك مسبوقتان بالعقول الموجودة مع انه
حقق في رسالة الحدوث والقدم ان الابداع عند الخاصة هو الايجاد الذي لا يكون مسبوقا
الا بذات اي على ان لا توقف المعلول بحسب الا بطاذاته واما عند العامة فهو الايجاد الذي لا
يكون مسبوقا بمادة ومدة فالمبدع على الاول ينحصر في الصادر الاول في سلسلة نظام
الوجود الخلط وفي نظام الوجود بحسب السلسلة العرضية ثم المبدع على اصطلاح الجمهور يشمل
العقول الصرفة عن آخرها للعدم كونها مسبوقة بمادة ومدة ومن هو جرى ما في الاشارات ان
الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط من دون واسطة من مادة او آلة
او زمان وما يتقدم عدم زمانه لم يستغن عن متوسط فالابداع الحقيقي من المكون الاول
مبني على احد هذين الاصطلاحين ثم انه على كليهما لا يكون الباري الحق تعالى جاعلا للحركة والزمان
على سبيل الابداع الا بضرب من التكلف وتمام البسط والتحقيق بالعربية عليه كتابنا العروة
الوثقى في شرح الهيات كتاب الشفاء قال اقول الى مقدمة اخرى اقول اي ما يتمثل على مقدمة مطوية
كقول من وجح على امتناع كون الفلك بيضيا مثلا لو كان كذلك لزم منه الخلاء وليس ذلك الا
بضم مقدمة اخرى وهي كونه متحركا حول القطر الاصغر فنقول انه لو كان كذا

او تحرك حول القطر الاصغر لزم منه الخلاء وهو محال لزوم من فرض كونه بيضاويا حركته حول القطر
الاصغر ليس كونه بيضاويا واما مثال ما يكون الاختلال بحسب الكل كقولنا زيد انسان والانسان
نوع ينتج زيد نوع لو حذف الكبرى حيث ان الكبرى قضية معلقة فيكون موضوعا لقضية
كلية مشخصة مشخصا فرضيا للصغرى قضية متعارفة والمحمول فيها الانسان من حيث هو
والكبرى قضية موضوعها الطبيعة المرسلة وقس عليه قولنا الانسان حيوان والفرس
حيوان وقد يقع الغلط في مادة القياس بان يكون محرفا عن غيره نتاج ما يقال النار احرقت
بحيث لو صار كما يجب لصار كاذبا او صار بحيث ان صدق صار غير قياسي فهو كما في قولنا كل
انسان ناطق بالقياس الى الجدل وسيوا التاليف بالقياس الى البرهان كقولنا كل انسان ناطق
من حيث هو ناطق وكل شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان اذ ربما اثبات قضية من حيث
هو ناطق فيها كذب الصغرى وان حذف عن الصغرى والبست في الكبرى لصدقا اشكلت بعدة
القياس لعدم اشتراك الاوسط منه قوله تعالى لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم
الاسماع الذي هو نافي الصغرى قبيح والذي هو مقدم الكبرى مستثنى ومن القياس ما يكون الشكل
سواء الحكم بان لو فرضه بجزء خالي عما هو منه مثل القيود والشروط التي هي اما من تمة الموضوع
او المحمول كمن ما فرض عن الوجود الذي هو فرضه يكون محمولا على الشيء مطلقا وقد يكون رابطة
بينه وبين غيره شيأ غير موجود مطلقا كالشاعرية قولنا او ميرس يوجد شاعرا ثم حمل عليه
ما هو باق منه الخ يوجد فانه يغير من القضية حتى معناه مع القطع بثبوت الشاعرية له
وبدونه بثبوت الوجود له واحد المعنيين غير الآخر وقد يكون الغلط في تاليف القضية
كقولنا كل بحر احمر ما يعا فظن ان كل حمر ماخ هو البحر ويقال له ايهام العكس بوضع الشيء على
حسبان ان حكم العكس كحكم اصله قال فان ذلك القياس الخ اقول يكفي ان القياس ان
كان مركبا من مقدمات حقة واقعة في نفس الامر مرتبة على وجه ينتج ما هو مثلها انتاجا
لذاتها فهو برهان وان كان مركبا من مشهورات وذائعات محمودات مرتبا على وجه يلزم منه
قول آخر وان كان ذلك يجب لزوم المرتب كان جدليا وان لم يكن قياسا مغالطيا فهو ان كان مركبا من مقدمات
شبيهة بالمقدمات البرهانية يقال للمنتج حينئذ السوفسطائي والصنعة السفسطة والكلام
المركب من مقدمات شبيهة بالمقدمات المسلمات فهو قياس مشاغبي حتى ان المنتج حينئذ

ولصنعة الشارحة ثم ان الاستاذ المعلم قد تصدى لبيان اقسام الجوهر والذي ذكره على الاجمال
مخالفة عليه المعلم الاول وتبعه ما قال الرئيس في حكمة الشفاء واصحابه المتقدمين الى ما قاله هذا
المعلم العظيم ثم اعتبر ان اذا تعتبر هذه الغاية والمدة قريبة من الف وثلثمائة وثلثين
سنة فمن اخذ عليه انه قصر وصدق فيما اعترف به من التقصير فانه قصر كذا وهل يتم قصوره
فمن زاد عليه هذا الفن زيادة كذا قبل ما عليه هو التمام الكامل والقصور لصق عليه ويخطئه
لا غيره والذي علم معلم افلاطن وسماه سوفسطيقا حاد فيه عن الواجب وقصر على الكفاية
اما الجيد فالخلط المنطق بالطبيع والالهي وهذا الضعف تميز كان في الاول واما التقصير
فانه لم يتم للعلة جهالا الاسرق لوى ان يصدق ويقول ان كان الانسان
مسبوقا من العلم ما انتهى اليه امامه فقد كانت بضاعة مزجاة ولم تفتح الحكمة في اوانها نفتح
بتحقيق ومن يتكلف له العصبة وليس في يديه من علوم الاوائل ما يرجع اليه فذلك اما حرج
لهذا الرجل واما لمن عاصره فيه بريان الاقدم زمانا اقدم في الصناعة رتبة والحق بكون ذلك
والله اعلم بالصواب انتهى ولا يخفى ان في خلط الطبيعي بالالهي وبالعكس رعاية ان لا يضع
العلم عند غير اهله ولا حيد عن الصواب من هذه الجهة واما عدم سوفسطائية تجاه قال
المعلم الاول في آخر كتاب مقاولة السوفسطائيين ما حاصله ان صناعة السوفسطائية فليتم
عقودها لقلة حاجتهم الى مفاوضتهم فلذا لم يعرف السابقون مناسبا لعيبه بل انما اكثروا
فيها باستخراج قضايا جدلا لكنا البطنا القول فيه وفظ نكته وجوده الا غالبيط وحسنا
وجزينا عن مواده وجعلنا صناعة انتهى ولا مضايقة للرئيس في تعظيم هذا المعلم
ارسطاطاليس وفي كده وتدوينه لكن لا يجتنى اطراده ومبالغته في تعظيم يكاد يودي
الى انه حال معلما افلاطن الذي كانت سيرته الرموز والالغاز ليطلع عليه الا الاوحدي
بعد واحد فلذا قال هذا العظيم انا لم نستفد ما في المنطق قبل صناعة مسرعة
مجردة بل وجدنا امورا خطابية ومغلوطة وجدلية وبرهنية واما صورة قياس فاوجد
كده وفي طلبه مرة بعد مرة حتى استنبطناه ثم اعتنى رفاق فان وقع في هذا الفن احد
لقصير فليعذر وليقبل الله بميل ما افاده ناه ليعد ان افادة المبادي وتخريج قاعدة
الصناعة اصل موقفا واسى مرتبة من البناء على حضر صاحب ان كان المستنبط به انه
مخترع محيط بكمال الصناعة وقوانينها لا يبدر منه الا ما لا يعتد به انتهى ولا يخفى ان ما

ذكره من استنباط لها يدل على ما ادعيناه من ان ما ذكر معلوم سابقوه من الامور التي
استنبطه صناعة تيك الخمسة فلا خلاف جيفا بالمرة والمتدوين فالمطلوب وجود
المسلكان مختلفان وكل جزب بما لديهم فرحون قال فكيف تبطل بما نفي في المسلوب
اقول انت خبير بما ذكره الاستاذ على وفاق ما حققه شركة الرئيس من ان الجوهر في
الذهن جوهر وخصوصية الظرف لا مغيرة في جوهرية سواء كان ذلك في الذهن او في الخارج
ولكن بقي انه بقاءه يخالف ما عليه الرئيس في آليات كتاب شفائه من ان العلم بالجوهر
كيف يكون عرضا فان الجوهر لذاته جوهر ان حيثية محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل
او نسبت الى الوجود الخارجي واجاب بان الجوهر حيثية اذا وجدت في الخارج لا يحتاج
الى موضوع وبناء على ذلك لا يصح ان الموضوع في الوجود الذهني فلا مضايقة من كون الشيء
جوهرا في ذاته وعرضا بحسب وجوده في الذهن ثم لا يجوز ان يكون شيء جوهرا وعرضا بالنظر
الى وجود واحد حتى يكون شيء واحد له يحتاج الى الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلا وهو بعينه
محتاج اليه في ذلك الوجود انتهى قلت ان كلام المقول مساعد لشركاء في الصناعة
على ما ذكروه في اول كتاب الشفاء واما هذا الكتاب فاكثر بسطا واشد مباشرة لمباحث الشركاء من المباحث السابقة
ثم قال ومن ادار الحق على طريق تمرحق ماله الشركاء وبسط كثيره وملخ الهام الوفق به لا يستغني
عن الكتاب الا آخر اي الحكمة الشرقية فعليه بهذا الكتاب انتهى وهو يدل على المدعى ثم انه قد صرح
بما حفظ به اذا ان الحكماء على ما عليه اوساد يقولون انما الازم من ذلك ان يكون العرض جوهرا
وهو وجوده الاوساني على وفاق ما عليه شركة الرئيس في فاطمة ما بين الشفاء وحث قال
فاما الانسان اما جوهر لانه انسان لا لانه موجود في الاعيان فكما ان جوهرا لانه انسان
فالحقه مزالوحق الخ الشخصية والعوم والفاض الحصول في الاعيان او التصور في الذهن حتى
امور تلحق جوهرا لواحق الجوهر لو ازم واعراض لا تبطل معها جوهرية فتبطل ذاته فكون ذات
الحقت غير الجوهر اذ الجوهر لم تبطل ذاته فاذن الاشخاص في الاعيان جواهر والمعقول الكلي ايضا
جوهر صحيح عليه انه حيثية حضانة الوجود في الاعيان اذ لا يكون في الموضوع ليس انه معقول الجوهر
فان معقول الجوهر جوهر ما شكك في امره بطل ان علما عرض كل كونه علما امر عرض لحيثية وهو الموضوع
واما ماهية فحيثية الجوهر والمشارك لجوهر بحيثية جوهر ايضا انتهى وهو ناص على ان الجوهر في
الذهن جوهر وان عرض له عرض وبالجملة انه لا مضايقة بان كون الشيء جوهرا في ذاته وعرضا

بكسب وجوده في الذهن وبهذا التوجيه يرتفع عماد كرماني مساعدته لشركائه في الصناعة
ولو يده ما وقع عنه في هذا الكتاب بقوله والامور التي لها الى الكيفية نسبة ما كانت هذه
الامور جواهر وكيات عرض لها بالنسبة الى الكيفيات فيكون الجواهر والكيات قد دخلت في مقولة
غير مقولتها بسبب عارض يعرض لها فيكون دخولها في تلك المقولة بالعرض وما دخل في
مقولة فليست المقولة جنسا له ولا هو نوع من المقولة وانما خصة المقولات في هذا الموضع
على انها اجناس وانما بحث عن دخول الاشياء على انها انواع لها واما على سبيل غير ذلك
فلا نمنع ان يدخل بعض انواع مقولة في مقولة اخرى وبقوله فينبغي ان تعلم او لا ان ظنون
هؤلاء المتفلسفين بان الشيء يدخل في مقولات شتى ظنون فاسدة وذلك لان لكل شيء ماهية
وذاتا واحدة وان له اعراضا شتى ويستحيل ان تكون الماهية والذات الواحدة من حيث
تلك الذات والماهية تدخل في مقولة وفي مقولة اخرى ليست هي لانها ان تقومت في ذاتها
بانها جوهر امتنع ان يتقوم بانها ليست بجوهر فان دخلت في مقولة هذا اتحادا ودخلت في
اخرى بالعرض فلم يدخل في الاخرى دخول النوع في الجنس لان الامر الذي بالعرض لا يتقوم
به جوهر الشيء فما لا يتقوم به جوهر الشيء لا يكون جنسا لشيء ولا يكون مقولة
تسمو ويقول انا نعلم ان المقولات متباينة وانه لا يصح ان تحمل مقولتين معا على شيء واحد
حمل الجنس حتى يكون الشيء الواحد يدخل من جهة جهة في مقولتين وان كان يدخل الشيء في مقولة
بذاته وفي الاخرى على سبيل العرض وقد ذغنا فيما سلف من هذا كم ان هذا الحد لا يمنع
العقل مطابقة امور تدخل في مقولات اخرى انتهى فاذا انتقش في نوع ذهنك ما
قررناه فنقول انه يجوز ان يدخل العلم كونه من مقولة المعلوم تحت مقولات شتى كيفما كان
او اضافة فعلا او انفعالا بالعرض لست اقول بالحقيقة بل يجوز بالحقيقة ولكن يجب ما لوضعه من
تلك العوارض المتاخرة عن مرتبة ذاته فيدخل العلم كونه من مقولة المعلوم بالذات
يجب مرتبة ذاته تحت عدة مقولات حقيقية بالذات كدخول الموضوع الواحد تحت كثير من
العرضيات والذوات المتكثرة تحت الوجود بالذات وان كان ذلك يجب الاستناد الى القيام
الواجب الوجود بالذات ضرورة انه لا يلزم من عدم كونه ذاتيا ان لا تصدق عليه من سبيل العرض
والمجاز ومن قبيل وضع ما بالعرض مكان ما بالذات بل يجوز صدق ما عليه حقيقة كصدق الموجود
على الممكنات ثم لو اعتبرنا في الصاف شيء لشيء ذلك الاتصاف فقوله بجوهر ذاته بدوا ذا جد

بيع حقيقة فيما كان صدق هذه المقولات المتباينة على ذات واحدة بالذات لا لاختلافها
في وجودنا ستحقا انه الحقائق متغايرة المهيات ولو يده ما ذكرنا العلم الذي في كتاب الموسوم بالطبع
بين الرابين ان الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان
وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض او فاعل او غير ذلك
من المضاف من حيث هو اب او ابن وبالوضع من حيث هو جالس او متكئ وكذلك سائر
ما يشبه انتهى ونعم ما اشار اليه جملة ما اتيناك من العلم استفدنا من العلم لعبارة وجيزة على
عليه مدار كلامه في التعليم والرياسة قولوا لا فوانا قوموا على طرب فاذا بعد هذا الوصل بالبيان
وبجميع ما تقدم ان ما لفظة ان ضل الدال على لفظة المرصود خواص من بيت العنكبوت
حيث حقق نظرا الظاهر ما يترا آى من الهيات الشفا كي نقض ولم يتحقق في نقض عيف ما ادعاه
فحكم بان الجوهر قد يكون عيان عرض في اول وان تم اورد السؤال والجواب حيث قال فان قيل
كيف يصح جعل العلم مطلقا في مقولة الكيف وعند هم ان العلم حاصل في العقل هو صيغة العلوم وهيئة
العلوم قد تكون جوهرا فقد تكون العلم به عرضا وكيف يوجوهر قلنا الجوهرية والعرضية انما هي
باعتبار الوجود العيني او باعتبار الوجود الذهني والظاهر ان يقال فقد يصح ان يكون العلم حاصلا في العقل جوهرا
باعتبار انه هيئة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وعرضا باعتبار انه علم بشيء صورة
له فالعلم في الوجود الاصيل يكون قائما بالنفس فيكون عرضا تم قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون
حصول العقل حصولا عينيا اذ ربما كان كان عينيا يكون عرضا كونه في الوجود العيني قائما
بالموضوع بمعنى كونه قد يكون في وجود آخر ايضا لا في موضوع فيكون جوهرا وعرضا في الوجود العيني
ويجوز ان كان حصوله ذهنيا فهو يكون كيفا لانه عرض يكون في الوجود العيني قائما بالغير مع
بالغة القيود الى تميزه عن سائر الاعراض ثم قال قلت هو كلام في قوة هذا الاشكال انتهى وهذا
كما ترى ان قوة هذا الاشكال على ما قرره لا على ما علمناك من كون الحاصل من العاقل صيغة المعقول
مع ذلك لا يمنع كونه تحت مقولة الكيف وغيره فسوالا يحتاج الى الجواب واما جوابه فهو ما
علمت ان مناط الجوهرية والعرضية هو الوجود العيني وليس كذلك على مناط نفس المهية كما يجيء
قطع النظر عن الوجود ان والاعيان فكلامه مردود عاقررنا لا جاذكره السيد السند لقوله وفيها نظر
اما على القول الاول فلما حققناه من جواز ان يكون شيء واحد بحسب الوجود العيني مهية وبحسب الوجود
الذهني مهية اخرى فلا يلزم من كون المهية الخارجية لشيء واحد جوهرا ان يكون المهية المعقولة ايضا

كذلك واما قوله المشار فلما تكرر ان حصول العلم في العقل حصول في نفسه وهو هناك كيف
وتمنع لزوم قيام الكيف بالغير في الوجود العيني فان المحققين عرفوا العرض بانه وجود في الموضوع
ان يكون م وقسموه الى الاقسام التسعة ولم يشترطوا في الوجود العيني كذلك ولذلك ذهبوا الى ان كثيرا
من الاعراض لها وجود في الاعيان بخلاف الجوهر فانهم اعتبروا فيه الوجود العيني وعرفوه بالمهية
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكان بعض الناس لما راجعهم عرفوا الجوهر بما ذكر
حسب ان العرض عندهم هو ما اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع فتوهم انهم ذهبوا الى ان
العرضية كالجوهرية تجب الوجود العيني وليس كذلك انتهى وهو مردود بما اورد عليه المحقق الدواني
بما لا مزيد عليه وذلك حيث قال القول قد ينهاك على ما وضع فلا ان يكون الشيء الواحد
ذا حيثيتين مختلفتين كلام خال عن التحصيل لانه اذا اختلف الحيثيتان لم يبق شيء واحد وكيف
يبقى الوحدة مع اختلاف الحيثية على ان هذا قول بان الموجود الخارج لغير الموجود الذهني
بحسب الحيثية فلا يكون تلك الحيثية موجودة في الذهن وهو ان الوجود الذهني لما تقدر ما به
انما حاصل على وجود نفس الحيثية في الذهن لا على وجود حيثية مغايرة لها مخالفة اياها بحسب الواقع
انتهى والحق ان مناط الجوهرية والعرضية نفس الحيثية بانها هي سواء كانت في الاعيان او في
الاذهان ولا دخل للوجود المطلق فيها فضلا عن الوجود العيني كما ظنه الفاضل الدواني والوجود
المطلق للعرض دون الجوهر كما علمت السيد السند ومن هناك تجسم عرق الشهامة الخ قد نشأ
عن غفلة عما اورده استاذنا العلامة علما او ضحاه وقررناه وتبناك عليه فلا تركن الى
الاوهام الفاسدة والظنون الكاسدة م تبصر صاحبي وجهي فانا ترى البرهان في وجهي
عيانا وان كنت مشتهيا فاهوكثر بيانا وادوخ حظا وتبيانا فعليك بطالعة العروة
الوثقى في شرح الهيات كتاب الشفاء وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وذلك هو الفوز العظيم
قال ان يكون العلم بها اخ اقول اي ان يكون علية الصور العقلية الجوهرية مشروطة بوجودها
الارتسامي فيكون وجودها ارتسامي عرضا لان الصور المعقولة الجوهرية عرض كما يلوح عن
ظاهر عبارته وبالجملة ان الصور المعقولة الجوهرية القائمة بالمعقول جواهر وهي علوم باعتبار
ومعلومة باعتبار فالمعلوم بالذات هو الصور المعقولة باعتبار اضافة لها حد الشيء والعلم باعتبار
قيامها وارتسامها فيها فالمعتبر في كونها علوما ارتسامها الذهني على ان يكون عليتها مشروطة
بوجودها الذهني وعوارضه المكتنفة به بما هي عرض عام بالذهن من قبيل الكيفيات النفسانية

دمازه

وذكره الاستاذ قدس سره في وجوده الذهني علما وهو عرض مشروط بما ان المعلوم عرض بل
انه مشروط بالعرض القائم بالنفس ثم ان العلم والعلوم موجودات بالذات والحقيقة متغايران
بالاعتبار وان كان اصدق الاعتبارين عرضا ما ان الخارجي معلوم بالعرض كما لا يخفى
فانه محسوس بالعرض بصورته المحسوسة قال الاكرى في جاين لكن واحد ركب بالحقيقة والذات
هو الامر والمعروض النفس واما الشيء الذي ذكرناه فانه صدق بالعرض فلذا يحكم بان لهذا
المدرك وجودا من خارج اذ ليس له وجود فيه ثم ان تلك الصور العقلية الجوهرية متى لصدق عليها
انها مقولة الفصل يجب ان يصدق ذلك عليها في المرتبة السابقة فحينئذ انه يكون سببا
لوجود ما هو معلوم به والفعال بالقوة المدركة عند وقس عليه امره اذ قيل
انها مضافة او كيف كما سيأتي قال فاذا قلت خطط وان اخطل هستر خا الاذن
يقال اذن خطلاء بل خطل والخطل الرجل الاحمق ص قال لا يكون مفارقة اياه اخ
اراد به بيان حال جوهرية الصورة الجوهرية الجزئية القائمة بالمادة بانها وان كانت قائمة بها
لكنها ليست كجزء منها بخلاف العرض فانه كجزء من الموضوع لاستحالة انتقاله عنه ثم ان تلك الصورة
وان كانت لا يكون مفارقتها اياها حال كونها قائمة وحدها بل ان فارقتها تكون قائمة بمادة اخرى
ومع ذلك تكون جوهرا لعدم افتقارها الى شيء حقيقتها الهيولى لا يكون مفارقتها عنها قائمة وحدها
بل يكون قائمة بمادة اخرى ولم يكن مجانبة الهيولى ذاتا لا يكون عرضا وقس عليه الصورة
المعقولة الجوهرية قال لا على انها في موضوع اخ يعني بذلك ان مناط كون الشيء عرضا افتقاره الى
موضوع فيكون في موضوع بخصوصه لا محالة عرضية فلو كان الشيء عرضا افتقاره الى
موضوع فيكون في موضوع بخصوصه لا محالة عرضية فلو كان الشيء عرضا افتقاره الى
موضوع فيكون في موضوع بخصوصه لا محالة عرضية فلو كان الشيء عرضا افتقاره الى
كذلك في الخارج وبالعكس فليس موضوعية موضوع بخصوصه لا يقتضي عرضية الشيء حقيقة مثلا
ان الصورة الجوهرية العقلية لو كانت اعراضا في الاذهان لكانت كذلك في الاعيان لانها لو
وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع ليصح ان يكون اعراضا الاول جواهر في الآخر بل
حقيقتها لا تقبل بتبدل الاوعية والظروف فان كانت جواهر في الاعيان كانت جواهر ذهنية
في الاذهان وان كانت اعراضا في الاعيان كانت اعراضا ذهنية في الاذهان وقوله وكان في
هذا الشيء لا محالة موضوع محمول على ان ليس ذلك الشيء الذي هو فيه وان كان موضوعا له
لكن خصوصية لا كانت لا غية في عرضية العرض فيقع لغة عند ان يكون موضوعا مناطا لعرضية
بل انما مناط عرضية افتقاره لا موضوع سواء كانت ذلك هو هذا الموضوع او غيره عيانا بيانا

عليه بقوله فليس يصح ذلك انه في نفسه في موضوع والحاصل ان مناط الجوهرية والعرضية انما هما
عن موضوع وعدمه لا فتقار الى موضوع اي موضوع كان وكيف كان ذهنيا او عينيا فالجوهر
في الاعيان جوهر في الاذهان وبالعكس والعرض كذلك فلا معنى لصيرورة الجوهر عرضا او
عرضا في الآخر فالعلم بمعنى الصورة من مقولة المعلوم وان كان حصولها الذهني وجودا
الا انه على عرضا وشرطا لكون الصورة الذهنية علما وبالجملة ان عرضية حصولها الذهني
لا ينافي جوهرية ذاتها لان حصولها في الذهن شيء وحصول تمام الجوهر شيء فالجوهر جوهر
والعرض عرض مطلقا قال فاتم المحصلين بعض مشايخنا واذا سميت الصور الذهنية علما
فتلك الصور من حيث انها موجودة في الاذهان او العقول مساوية للممكنات الاخر كذلك
ومن حيث انها كذلك فبعضها جوهر كالمجردات وبعضها عرض كالمحل جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض
ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج
هو الاذهان او العقل والوجود في الموضوع هو العرض هذا ان كان وهو بريء عن الى ان خصوص
حصولها الذهني الادراكي عرض وهو من مقولة الكيف وان كانت الصورة الجوهر الموجودة
في نفسها جوهرا قال فظن به انه علم وعرض لكن ليس كذلك بل انه علم من مقولة المعلوم
واما العلم الذي هو عرض فانه امر عرضي لمية وهو من الكيفيات النفسانية وهو شرط كون الصورة
علما من مقولة المعلوم ان ذلك العلم هو المعلوم بالذات وهو باعتبار اضافته في نفسه مع قطع النظر
عن وجوده في الاذهان وان كان فيه قال الشيخ في الحقائق العلم هو صور المعلومات كما ان المحسوس
هو صور المحسوسات وهو انما ترد على النفس من خارج وتفيد اياها وجب الصور اذا تم استفادتها
كانه يفيد سار الموجودات فالمعلومات تحصل للانسان من خارج انتهى علم منه ان العلم
بهذا المعنى من مقولة المعلوم فان جواهر الجواهر وان عرضا فهو عرض حيث ان خصوصية الوجود
الخارجي او الذهني من عوارض الجوهر وحقيقته ثم ان صور المعلومات غيرات صانة الذهن
بحسب خصوصية فاكونها عرضا بحسب ارتسامها فيه عرضية فيه فيرجع ذلك
حقيقة الى عرضية ارتسامها الذهني فهو من مقولة الكيف وان كانت تلك الصورة من مقولة
المعلوم وصدق الجوهر عليها لا ينافي قيامها بالذهن بحسب خصوصية ارتسامها الذهني كما ان الصورة
الجسمية القائمة بالهيولى جوهر لعدم افتقارها الى ذات هو مناط جوهرية وان كانت قائمة
بها بجوار خصها المشخصة فالجواهر ان كان فرشيء فهو بذاته لا يفتقر اليه سواء كانت صورا عقلية

جوهرية او صورا مادية هيولانية ثم ان كون الشيء معلوما لنا بحصول صورته في ذهننا فكون وجوده
الذهني شرطا لكونه معلوما وذلك المخرج من الوجود من الكيفيات النفسانية قال الشيخ تعليق كل
صورة قادرة فاعلة او مدركة اذا وجدت مثلا لها قائمة لو كان لوجوده في ذاته او عيان
لكنا ادرك كل شيء موجود وكنت لا ادرك المعدومات اذا فرضنا ان ادراكه لوجوده في ذاته
وبهذا ان محالا ان لا ندرك المعدومات في الاعيان وقد لا ندرك الموجودات في الاعيان فاذن
الشرط في الادراك ان يكون وجوده في ذهني انتهى وهو صريح في ان شرط كون الشيء معلوما
حصول صورته وحقيقة ذاته فيما يوجد في الذهن فصورته من مقولة المعلوم فهو جوهر لذلك
ذلك جوهر او ان كانت مشروطا بوجوده الذهني الذي هو عرض من مقولة المعلوم الكيف النفساني
واطلاق مثال الشيخ على حقيقة المرتسمة في الذهن غير عزيزة كلامه قال ايضا تعليق العلم
هو حصول صور المعلومات في النفس انتهى وهو ليس لوجوده الذهني فهذا علم من مقولة الكيف
وان كانت صورة من مقولة المعلوم وحصولها فيه شرطا في كونها علما تعليق الصورة الحاصلة
في الذهن لا ينفك من ان الاضافة الى الذهن لا ينفك من ان يكون مضافة بالقوة او بالفعل
اذ الشيء خارج اما بالقوة اذا كان الشيء من خارج غير موجود واما بالفعل فاذا كان الشيء خارج
موجود قال فاتم المحصلين في بعض رسائله اذا سميت الصور الذهنية علما فتلك الصور من حيث
انها موجودة في الاذهان او العقول مساوية للممكنات الاخر كذلك من حيث انها كذلك فبعضها
جوهر وبعضها عرض فاذا تقرر هذا فنقول ان ما ذكره الاستاد اعربه مشرقا على ذوق في فرق
بين ما وقع عند البيانات كتابة الشفاء من ان العلم بالجوهر عرض والمعتبر وجوده في الاعيان فيكون
الصورة العقلية الجوهرية عرضا قابلا بالذهن وهو ذلك يصدق عليها انها اذا وجدت في
الاعيان كانت لا في موضوع فيكون جوهرا فنظر الى الاعيان عرضا بالقياس الى الاذهان
وهيهات كما قرره في طي بعض رسائله من ان الحصول الذهني والعيني لا يتبدل حقيقة
الشيء به لكونه من عوارضه كما يلوح من طبيعيات كتابة الشفاء لقوله واعلم انه ليس في العقل
المحض بالنسبة والترتيب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة تفيض عنها على النفس
وعلى هذا ينبغي ان لصحة المحال في الخارج وقابلة المحضة في عقلنا او نباها فان عقلنا به الحصول الفعال
لصور الخلق لا الشيء يكون للصور او في الصور بهذا الكلام وعلم منه ان علمنا بالاشياء بصورها
وهي من مقولة المعلوم كما عرفته وحصول التاسع الاوفق الذي قدمناه هو ان حصول تلك الصور

ثم الاولى ان يخرض من الكيفيات النفسانية شرطا لكونها علوما وان كانت في حد انفسها من مقولة
العلوم ومن ههنا يلوح توجيه ما حققه اللوكري في بيان الحق بقوله ان جهة العقول لا ينبغي
من امرنا بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان يقوم مفارقا قائما
بل كجب ان يكون في عقل او نفس وما كان من اشياء مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات
بنفسها ليس علما بها بل كجب ان تباشرها وكذلك ان كانت صورا مفارقة
وتعليميات مفارقة فان ما كان علما بها ما يحصل لنا ضمنا ولم يكن النفس اوجده لنا وتستفيده
ليس فقد بينا بطلان هذا في مواضع بل الموجود صنما هي الآثار التي لكيفية تحقق وهي علما نفي لها
ان يحصل في ابداننا او نفوسنا واهو باطل لانا قد بينا استحالة قيام اعراض نفوسنا التي
وانت خبير بجواز ان جميعه بوجه يوافق الحق وذلك بان نقول ان المراد من عدم استقلالها
النفوس بهويتها العينية واستحالة ان تكون الوجود العيني بهوتها العينية هو الوجود الذهني
بهويته الذهنية وهو لا ينافي حصول ما بهويتها الكيفية في الذهن مخالفة لهويتها العينية فلذا
قال ص الآثار التي كيفية تابع الصدور على ان من الجائز ان يكون المراد به ارتسام تلك الحقيقة
الغير المستقلة وهو شرط ان تكون تلك الصور علوما كما علمت غير مرة فتذكر ر تعرف قال محمد الآن
مع الاشخاص اقول ذلك لتركبها من الاعراض فيصدق حد العرض عليها من هذه الجهة
ومع اقترانها لا يخرج الجواهر عن حد الجوهر ولا الاعراض عن حد العرض المقارنة كل منها الآخر
حيث ان طرق احد محالا لا يغير ذات شيء ما عن حقيقة فتصدق حد الجوهر وحد العرض
على الهويات الجوهرية والاشخاص الهيولانية لا جائز في صدق الجوهر والعرض عليها جميعا
الحقيقة الجوهرية والاعراض الغير المقولة قال اقول فكليات الجواهر جواهر اقول حيث ان مناط الجوهر
الجوهر مية المستفيضة عن الموضوع على ان يكون خصوصيات انحاء الوجود والاوجودية لا غير
في ذلك قال الرئيس في الفن الثاني من فصل الجواهر الاول والثانية والثالثة من هذه العبارة
واما حديث الوجود الآخذ في رسم الجوهر وانه لا محالة واقع على بعضها قبل بعض فهو شك
وحقه ان يحمل فنقول ان قولنا ان الجوهر الوجود له في موضوع لسنا نعني بالوجود حال الوجود من
حيث هو موجود لو كان كذلك لاستحال ان يجعل الكليات جواهر وذلك انها لا وجود لها
الا عيانا البتة انتهى ولكن يقع فيما وقع عنه بقوله لاستحال ان يجعل الكليات جواهر حكاية
حيث انه يقول بوجود الكلي الطبيعي في الاعيان وان جاز وفيها بان المراد من استحالة وجوده

فيه وجوده الامتيازي الانفصالي الاتحادي او وجوده الاتحادي مع تقييده بالكلي
المنطقي وهو قريب من الذي العقلي فتدبر فيه ثم كابرة الشيخ على ما نقل المقام طاب ثراه
حاصل ان تحاكم بين ما حققه الرئيس من حقيقة الجوهر وبين ما اورد عليه الشيخ
اتباع الرواقيين ومحيي مراسم الاشراقيين في كتاب حكمة الاشراق بهذه العبارة ان الجوهر
ايضا ليست افراد اعيان امرا ذا يدا في الجسمية بل جعل الشيء جسما بعينه هو جعله جوهرا اذ الجوهر
عندنا ليست الاكمال مية التي على وجه يستغني في قوامه عن المحل والمشاون عرفوه بان الجوهر
هو الموجود لا في موضوع فتفي الموضوع سلبي والوجودية عرضية ثم قال فاذا قال الذات
عنهم ان الجوهر شيء امر آخر يصعب عليه شرحه وانباته على ان نزع ثم اذا كانت امرا آخر موجودا
في الجسم فلها وجود ثان في موضوع فيكون لا محالة موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهر
الجوهر فيتسلسل الى غير النهاية انتهى وذلك بان نقول لهذا الشيخ الاشراقي ان بين صرف الجوهر
وبين رسمه بونا بعيدا وان ما ذكره بقوله والمشاون عرفوه لا محالة صدده بل سوء وقد علمت
الفرق بينهما ولا يلزم من عدم جنسية الآخر عدم جنسية الاول على ما صح بعيد ما نقلت عنه
بهذه العبارة واذا ثبت ان يظهر لك الفرق بين الامرين وان احدهما جامعي الجوهر والآخر
ليس كذلك فتأمل شخصا ما كزيدا اذا غاب عنك او نوعا ما من الجواهر مع امكان انصافه
من العالم لو كان عندك الفارق من العالم حكما او نوعا من الجواهر مما يمكنك في وجوده
فانك تعلم انه مهية اذا كانت موجودة لا في موضوع وتعلم ان هذا الشيء هو المقوم المولد
لحقيقة كما تعلم انه جوهر ولا تعلم انه بل موجود في الاعيان بالفعل لا في موضوع بل بما
كان عندك مصدوما فان الوجود بالفعل في الاعيان لا في موضوع ليس مقوما لمهية زيد
ولا شيء من الجواهر بل هو امر خارج لحوق الوجود الذي هو لاحق لمهية الاشياء كما علمت فليس
هذا جنسا انتهى وهو صريح في الفرق بين حقيقة الجوهر ورسمه وايضا ذكر ما تو هذه الاشارات
في الاشارات والجواب عنه كما قررنا بقولنا وجم وتنبيه وراجع فان فيما ذكرناه ما يعرفك من الخلل
فلا يصعب عليك فهو على عاتقه فلو كان في صعوبة فليس اصعب مما ذكره في امر الجوهر بقوله
اذ الجوهر عندنا ليس الا كالي الجواز من البعض ان كون حقيقة هو هذا اصعب من ان يخفى وحكاية
ابو سطوح لا يجدي شيئا كما لا يخفى على ما هو بصدد طلبه من اثبات امر آخر غير الموجود من
حيث هو موجود تدارك الرئيس انباته بل صرح بخلافه وتبعيته بلا وجه لا نزاع فيه ثم ان ما ذكره

هذا الكلام اشارة بقوله ثم اذا كانت امر اخر موجود في الجسم فلها وجود في موضوع الخ
فيه كلام مغالطي لا برهاني بل سفسطة لا فلسفة لان الجوهر حقيقة لما كان جنسا عالي بحكم
نظر العاكمة من الاجناس والانواع حقيقة ماخوذة بلا شرط شيء نظر الما هو من قبيل ما
اخذ بشرط شيء فيكون نسبة الجسم نسبة الجسم مثلا الى الاجسام ونسبة الحيوان الما اخوذ الانسان
كذلك فلا يلزم ان يكون للجسمية جسمية اخرى زايدة عليه وللحيوان حيوانية زايدة للانسان انسانية
اخرى اذا صدق على افراده الشخصية فكذلك لا يلزم من صدق الجوهر على افراده زيادة الجوهرية
على ذاته ليلزم التسلسل وبعبارة اخرى انا لا نسلم ان يكون الحيوان في الانسان متصفا بالحيوانية
على ان يكون حيوانية اخرى لهذه الحيوانية بل عينها فكذلك يقال في الجوهر والجوهرية للجسم وكون
هذه الحقيقة المعتبرة لهذا الرسم موصوفة بمثل هذا الرسم الذي يكون حقيقة لا يلزم اتصاف
الجوهرية بالجوهرية اي بالحقيقة الجوهرية وبهذا الضمم مر قبيل الوصف وليس جوهرا كما ان اتصاف
الانسان بموادي الرسوم واللوازم والاعراض لا يلزم التسلسل وبهذه المقدمات العرفية التي
تتصف الانسان بها ليست حقيقة الانسان بل ذات الانسان كافية في انتزاع الانسانية عنه
وبالجملة ان مصداق حمل مبادي الذاتيات والذوات هو الذاتيات والذوات النفسانية دون
عينية تقدرية وتعليلية كتسبة الوجود الى الاشياء الما الوجود الحقيقي القائم بذاته فلا
كنظر السره في النهاية في حديث الاستسقاء فكلشط السحاب اي يقطع ويفرق والكشط
والقشط واحد سواء في الرفع والازالة والقلع والكشف قال فيكون دلالة افيد بغير دلالة
عامد الما العرض الخ ولقد احسن افيد من الانسان بجعل العلم قال يجب بنفسها الرسالة
حاصل كلامه ان العلم الكلية وجودين خلط الكاذي في الاعيان والخيازي في الاذهان
فعلى الاول متحد مع الشخص محفوظ بالشخص ومحفوظ به وما وقع من ارباب هذه الصناعة
من ان الشيء ما لم يشخص لم يوجد ما لم يشخص مرادهم ذلك لغير الكلي الطبيعي في الاعيان بهذا
المسلك على ما حققنا الشريف المحقق في حواشيه على المحاكمات توهما منه انه لو وجد في الخارج
لشخصا ولم يعلم انه لو صح هذا يلزم ان لا يكون في الذهن ايضا والجواب ما علمته ولكن يلقى ان حاكم
به الاستاد مرجوده الاكاذي مع افراده في الاعيان كما علمته والخيازي في الكليات الشفاء في
فصل اختصاص هذا بسبب القدماء الاقدمين بنباذ ما وقع عن الشيخ في اوائل الخط الرابع
من الاشارات وكذلك ما وقع عنه في اوائل منطق كتاب الشفاء في فصل في الطبيعي والعقل

فصل في الكثرة

من قوله في بحث الجنس الطبيعي بهذه العبارة لم يحصل لهذه المعاني الوجود الذي في الكثرة الخ
فيما يوجد من الوجوه اذ ليس في خارج الاعيان شيء واحد عام بل تفريق فقط ثم يحصل مرادا خر
بعد الحصول في الكثرة محققة له عنا ثم اذكروا اعلم ان ما قاله في الجنس هو مشاكك في النوع والفصل
والخاص والعرض العام انتهى ومن الظاهر انه لا يجامع القول بالكاذي لان قوله لا تحقق كيف كان
تحقق ثم القول في وجه التوفيق بنظر الدقيق بمعنى ان المنفي هو وجوده من حيث كونه موضوعا للكل
المنطقي مثلا قال اذ ليس في خارج الاعيان شيء واحد عام بل تفريق فقط واعلى اصل ان الكلي
الطبيعي باعتبار كونه موضوعا للكل المنطقي لا تحقق له الكثرة بوجه من الوجوه لعدم وجوده في الخارج
على صفة العموم والكلية والقرينة عليه ما وقع عنه بقوله ثم يحصل لهذه المعاني الوجود الذي في
الكثرة وذلك حيث ان المراد من هذه المعاني هو الطبيعيات الطبيعية من الجنس والنوع والعرض العام
والخاصة وشأن الوجود الذي يحصل لهذه الكثرة هو نحو وجود العموم الاطلاقي اي كونه موضوعا للكل
المنطقي الذي يناسب العقل دون الخيال كما ان الكثرة بالعكس الخ اما ان تنسلخ الخ افيد وبالجملة
من القطعي بالضرورة والعقلية ان الحقيقة كانت ممتنع ان يكون شيء من افرادها الخارجية
وافرادها الذهنية مطابقة ما يناسبها تلك الحقيقة دقيقا بلا وليصادمها فلو كان الوجود الذهني
مصادما للانسانية مثلا كان يمتنع ان يوجد الانسان في الذهن وليكون له فرد ذهني فاذا كان
التاصل بالوجود العيني بالنسبة الى حقيقة نسبة له الانسانية بالنسبة الى حقيقة الانسان مثلا كان
يمتنع ان يكون لها فرد ذهني موجود بالوجود القابل المقابل للوجود التاصل العيني لجميع العوارض والفطرة
فلا تكون من الجاهلين اقول من التنبيه على ذلك انه لو حصل ما حقيقة نفس الوجود التاصل
وتاكده في ذهن لزم ان يحصل كل شيء كما عقله قال الوكري في بيان الحق ان ذوات المجردات مغايرة
لتصور نفس صورة لنفس انسان ولو صارت لكانت النفس قد حصل فيها صورة الكل وعلمت
كل شيء بالفعل وبهذا على ما ذكره الشيخ في المبدأ والمعاد من استحالة ان يكون العلم والمعلوم كل
واحد فرد بوس وعلى اصل انه على تقدير حصول الوجود التاصل العيني في ذهن عالم لزم عدم حصول ذلك
والكلام عالم سئل عن علم ولو كان الوجود الخطأ بلزم انقلابه عن حقيقته التي هي الوجود التاصل ولو
كان وجودا متصلا وظاهر يلزم اجتماع المتضادين وهو المستحيل ومن العجيبة العجاب ان
بعض الاعلام قد استدل بما ذكره الوكري على ان العلم بالاشياء بصورها وانها جواهر حية عاقلة
والازم من تعقل المفارقات كما تعقل علم الذهن جميع عاقلة وعلم ان العلوم من لوازم وجود

العينية لا ما بها تحاجب به قال في الاعيان اقول لا خفاء في ان ما افاده طاب ثراه برهان قطعي على امتناع تصور كنه تمام ما يلزم من تصوره كذلك ان يكون ذاتية بحيث لها فرد ان يتحقق وذهنية ان يكون من ادوات المنية فلزم ان يكون محكما لا واجبا بحت. وان بعض الاجلاء الذي فضل عن هذا اظنا منا انه لا دليل على امتناع التصور وانما مالكه على الدليل عليه الاجماع وليس ذلك الا بعض الظن قال في متن الخارج اقول توضيح ان البرهان يحكم بلسان عقل الصريح بتقدم الوجود الحق على كل ما يمكن ان يوصف حقيقته على معلولاته ولما استحال كون ذلك في الاذهان تعين ان يكون ذلك المرتبة العقلية هو الهوية العينية في الاعيان فيلزم انفكاك معلولاته عن وجوده الاصيل لتغاير الاعيان حيث ان النفس الامر ظرف احدهما الذهن وثانيهما العين ولما استحال الاول تعين الآخر فلسفة سر دال مستنبطا اقول استسلام فنون الى فلان الطين الله بحمل اللافه قال عارض من عوارض المنية اقول يشير به الى زيادة الوجود على الممكنة حيث انها ليست مطابقة صدقا عليها ومعايرة حمل بذاتها وذلك بخلاف ما عليه نسبة الوجود المطلق الى ذاته تعالى حيث ان مصداق حمل عليه ذاته بذاته فهو يكون زائدا على ذاته وبالجملة ان مصداق محمول عليه ذاته بذاته من دون حيثية عالقيدية وتعليلية بخلاف ما هو صدقا على الممكنة حسبان ذلك بما ليس من الاستناد الى الجاعل بحق قال في المدخل اقول باب من المنطق قبل الباب الخوجي قال اقول وجودا ذلك اقول مفعول مطلق للوجود اي ذلك النحو من الوجود قال من حيث هي اقول اراد بذلك التعليل والتقييد وبيانا كونها من حيث هي هي علل ذلك ما ذكره الشيخ في منطق الشفا بقوله بهذه العبارة من حيث تتصور او يعقل ثم ان كون هذه الحيثية تعليلية او بيانا ان تكون المنية من حيث هي موضوعة له وذلك بخلاف ما اذا كانت الحيثية هي الحيثية التقييدية ونظيره ما قيل ان النار من حيث انها نار مسخنة للماء فقد بان انه لا يلزم من كون موضوع الكلمة هو المنية من حيث هي ان تكون الهويات الشخصية كليات لصدق المنية من حيث هي عليها الكلي صادق على المنية من حيث هي والصادق على الصادق على الشيء صادق عليه فالمنية الكلي صادق على كل واحد من الهويات الشخصية اللازم من كون المنية من حيث هي هي مصداق الكلي وموضوعه وان كان هو المنية من حيث هي لكن بشرط التصور لا بشرط فاندفع ما توهم الشريف المحقق من ان موضوع الكلية ليس هو المنية من حيث هي وحاصله انه يلزم ذلك ولم يعلم ذلك الا بشرط التصور وهو الوجود الذهني وبالجملة ان المنية من حيث هي هي لها وجود الذهني موضوعه للكلية لا مطلقا ولما كانت تلك الحيثية تعليلية لا تقييدية فلا يلزم كونها من حيث هي كذلك فتدبر قال اقول وفي المقامين اقول ان الاستناد المتقدم سره قد بالغ

في التشنيع على السيد بناء على انه حكم بتأخر الفعلية عن الوجود على الاطلاق متمسكا عليه خاتم المحصلين في ذيل الكتاب بين وهم بعضهم انه انما حكم بتأخرها عنه عن الوجود الخارجي بحسب ظرفها واخراجها وليس بشيء ذلك فقد حمل عليه كبقصدها الا شيء به على ما اوضحناه في الحاشية الطويلة الخ استقصينا حق الاستقصاء واستوفينا حق الاستيفاء ثم ان ما عليه خاتم المحصلين في ذيل الكتاب بين عن ذلك انما وقع على نحاج ما عليه الرجيس في النمط الرابع من الاشارات حيث حكم بناء على اخراج ما ليس بمحسوس عن المحسوس بقوله لانك من يستحق ان يخاطب بهذه المحسوسات قد وقع عليها اسم واحد دال على اشتراك الصرف على حسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانه كما يدل على ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فيه لكن المعنى لا يخلو اما ان يكون بحيث بنا ان لم يكن واما ان لا يكون فان كان بحيث بنا ان لم يكن فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب مما اوجب ما ذكره ومن ههنا ظهر ان تأخر الشيئية عن الوجود انما يرجع حاصلا لانتزاع منه تكيف ليستتب ان يتوهم ان تأخر الشيئية عن الوجود ليستدعيه لا خاتم المحصلين في ذيل الكتاب بين وتجاوزنا الامر فقد ظهر الامر غاية الظهور كما تتورق شاهق الطور اقول لا خاتم المحصلين انه فيه خاتم المحققين قد اعلن بتقيض ما استدعيه السيد في مواضع من تضاعيف قال في نقد المحصل ما نصه قوله لكون المنية مستقرة قبل وجود ا بناء على ان المنية مستقرة حال عدم صاحبه نظرا الى ان المنية مستقرة قبل وجوده وقبل عدمه فما قبيلة ما ذات دلالة منه ان تكون تقريرا حال عدمها اذا كانت القضية بالامكان ثم اقول ان اشكل الامر عليك واعناص حيث قضى عن خاتم المحصلين في شرح الاشارات ما يأتي مقاربة في هذا الكتاب حيث حكم بتأخر الشيئية عن الوجود في ذلك الشرح وبتقدمها عليه في نقده فكشف الموفق فقلت ان الشيئية اي المنية المستقرة حالة من امتيازه وانتزاعيه وما في نقده بنظر الا الاولى وما في شرحه الثانية وبتحقيق ان المنية لما كانت منتزعة عن الهويات الموجودة في الخارج تكون متأخرة عن وجودها الخارجي منتزعة عنها انتزاعا عقليا بمعنى ان يكون المنية تقتضيها في النفس علة متقدمة عليها وجودها الخارجي بل على الوجود المطلق تقدما بالعلية فالمنية بحسب الخارج لما كانت محدثة موجودة بسبع وجودها الخارجي فهي بالحقيقة متأخرة عن الوجود الخارجي وبحسب الذهن لما كانت منتزعة عنها المنية المنتزعة كونها فيكون متأخرة عن الوجود الخارجي بهذا الاعتبار وبحسب الذهن لما كانت متقدمة بالوجود الامتيازي الذي بحسب نكن ان تتوقع الكثرة فيتقدم على الوجود تقدما بالعلية فلها كما ان حالة في النفس وحالة في العين فهي

بالاعتبار الاول متقدمة عليها وجودا الخارجي وبالاعتبار الثاني متاخرة عنه والذي يرشد اليه
ما حققه في آواخر شرح كلام الشيخ في قوله اشارة الى اصناف القول في منطق الاشارات
بعد اعتبار الاعتبارات المذكورة في الكلي بشرط لا شيء ولا بشرط شيء وبشرط شيء بهذه العبارة
والحيوان الكلي ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولو وجد من حيث
هو كذلك الا في العقل وبتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج يتاخر عنه لان الانسان
عام يوجد مع بعض اشياء ليس وغيره انتهى وهو صريح في ان الكلي الطبيعي له حالتان في الذهن
والخارج وقد حملها على الوجود الخارجي بالمعية على الاول وتاخر عنه على الثاني وجاز نا
قد لاح سر ما عليه خاتم المحققين في الفرق بين ان الغاية علة لشيئية اي ما بيتها للفعل
لوجودها في الخارج بقوله الغاية علة لما بيتها للعلية الفاعلية ومعلولة لما بيتها لوجودها
يعني ان الغاية بشيئيتها اي بكونها ذلك المعنى الذي هو الصورة العلمية موجودة على ما بينه بقوله
ومعلولة لوجودها المعنى بكونها علة للعلية وجودا لكن لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم الدور
وكل ذلك على ما حاذاه ملخص الشفاء فقد اتضح ان ما في شرح الاشارات من ان شيئية الشيء
متاخرة عن وجوده اتفاقا لا يناقض ما قدمناه عليها باعتبار العقل فلا دور لان كلا من ذلك انما
يوجب ذلك لو كان تقدم العلة على معلولها تقدما خارجيا او زمانيا وعنده ليس كذلك
حيث انه حكم بانه بهذا النوع من التقدم تقدم ذاته مرجوحا الى التقدم بالمعية الذي هو عنه
تارة بالحقيقة وبهذا النوع من التقدم لا يناقض المساوقة ولا تاخرها عن الوجود كما لا يخفى
بهذا الحقق وادعاه انه هو نفسه كما صرح بان المعية متاخرة عن الوجود في الخارج لكن
فقد صرح بانها متقدمة عليها في الذهن فلا يكون التاخر الذي اعترف هو به مناقضا للتقدم
ادعاه ههنا ولكن يظهر عليه انه مما لا يصغو عن كدر ما قاله في منطق الاشارات من تقدمها
عليه بالطبع بل الحق تقدمها عليه بالمعية كما قاله في نقده على محاذاة ما عليه اسناد العلم
فيرجع لا كون الشيئية اي المعية في الذهن علة لوجودها في العين كما يظهر من تجريده في بحث
كون الشيئية لوجودها في العين ومن الشارح المحقق حيث توهم ان مراده من كون الغاية علة
بما بيتها ان صور تها الذهنية علة لوجودها الخارجي وبهذا اتضح ان جعل هذا الفصل بما
يقال تحكم بهذا الخ لان تحصيل لتصور هذا الشيء قبل حركة وليس فليس قال الشيخ في الهيات
الشفاء ان كل علة فانها من حيث انها تلك العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية

لشيئيتها سبب لا يكون سائر العلل علة موجودة بالفعل وفي وجودها مسبقة لوجود سائر العلل
بالفعل فكانت الشيئية من العلة الغائية علة لوجود سائر العلل بالفعل فكانت الشيئية
من العلة الغائية علة لوجودها معلولة لشيئيتها لكن شيئيتها لا يكون علة ما لم يحصل متصورة
في النفس وما يجري مجراه من تضاعيف البيان قد بان ان السيد الشهير بالتحقيق لم يغفل
عن هذه الدقيقة عن تعاليقه على المختصر العضدي من عدم جواز كون غاية الفعل متقدمة
عليه طبعا مع ان العلة الغائية اسبق متقدمة لوجودها الذي بنى عليه فالتفت بهذا فانه احد
من تفاريق العصا اقول لخصوصية احد الوجودين اقول فتكون خصوصية احد الوجودين
متقدمة على الجوهرية والعرضية فيتقدم الوجود عنده على الفعلية ثم لا يخفى ان ما عليه هذا الفاضل
من ان ساط الجوهرية خصوصية الوجود الخارجي كخواص الاعراض لان خصوصية الوجود من حيث هو
لا غاية فيه بل المغير في مطلق الوجود فلذا ذهب الى ان العلم عرض مقولا الكيف حقيقة وغير
من الاعراض نعم ان خصوصية الوجود الخارجي عند الفاضل الرابط في الجوهرية والعرضية
وقد تصدينا سالفا لتفصيل هذا المرام فارجع اليه اقول وخلوا قيد الغلواء سرعة الشباب
واولا محمل اقول في تحقيق وجوده اقيد قال خاتم المحققين في حاشية الشرح الزاهد يحيى الذي
هو ذاته لا قبل ذاته فانه من عمل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال
ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يضاف اليه الموضوع في وجوده بل المحمول لتحقق الموضوع اليه
في ماهيته انتهى قوله فعل حاجة الجزء اقول اشار به الى ان المركب من الواجب والممكن او الممتنع
والممكن حيث انه يفتقر الى العلة الصدورية بافتقار جزئه الممكن الى الآخر ثم ان الواجب تقدم
على الاول جزئا ليفيض للمركب وعلة صدورية له من حيث جزئه الآخر وهو خارج عنه نظرا الى
جزئه الثاني الآخر الذي هو الممكن فبالحقيقة يكون خارجا عن الجزء الآخر الاطلاقي اقول من
السببين اقول اي الصدورية الثاني فيفيض نظرا الى المركب تالفا وصدورا وذلك على ان يكون
مبدأ تالفيا للمركب بلا واسطة ومبدأ صدوريا بواسطة اصداره لجزئه الآخر وايجاده له
على ان يكون من شرائط افاضة الفاعلة كالمادة بالنظر الى المركب الصناعي كالسرير المركب منها
ومن هيئة التالفية الفاعلة من حيث انها علة تالفية وصدورية نظرا الى كونها مقومة
للهيئة القائمة بها واما الاخر في المركب بالعكس حيث ان الصورة بجزئه علة تالفية
للمركب بلا واسطة وعلة صدورية له من تلقاء صدورها منها كما هو نهاية مكنة العلل التي علة

الذي هو

في ايجاد المادة التي هي علة قابلية قال بالنظر الى ذاته جميع انحاء الوجود اقول الاول ان
الجوهر ممتنع الاتصاف بالوجود الوجهي في الموضوع وان جاز اتصافه بمطلق الوجود وان العرض
ممتنع الاتصاف بالوجود لا في موضوع وكذا الزمان فانه يمتنع اتصافه بالوجود القار ولا يمتنع
اتصافه بالوجود المطلق او الغير القار ولا يلزم من ذلك ضرورة الممكن ممتنعا لذاته اما
الممتنع فيجب اتصافه بالعدم المطلق لاجميع انحاء العدم كعدمه الطاري او السابق واما لزم
اتصافه بالوجود ليسبق العدم عليه او فوقه واما الواجب فيمتنع ان يتصف بالوجود الممكن
ولا يلزم من ذلك ضرورة الواجب ممتنعا ولا الممكن ممتنعا فقد برئ قال
مع وجود ما الخ اقول تفصيله ان رفع عدم المجموع عند وجود الاجزاء بالاسر بما هو معقبه من حيث
هو معقبه فرد من وجوده عند وجود ما عدمه عند عدمها حيث يصدق عليها انها رفع لعدم المجموع
عند وجوده او وجوب هذا بالذات لا بالسببي ووجوب فرد ما حينما بالسببي ووجوب احدهما او هو
انتفاؤه عند انتفائهما ووجوده عند وجودهما وان صدق عليه انه رفع عدم وجوده عند وجوده
ونظيره ذلك بوجه ما ان امتناع عدم الطاري لزمان لا بالسببي وجوب لان نقيض العدم الطاري
لزمان رفع العدم الطاري وله فردان احدهما وجوده الابدي الآخر عدمه المستمر الذي لا يصح
وجوده لانه يصدق على كليهما انه رفع للعدم الطاري او انتفاؤه ووجوب الطبيعة المرسلة لا بالسببي
وجوب فردها كخصوص الجواز امتناعا واما فكون وجوب رفع عدم وجود المجموع بالذات
لا بالسببي وجوب وجود المجموع بالذات عند وجود الاجزاء بالاسر فمع القول بحق ان العدم المطلق
لزمان انما يمتنع بالغير لا مستقلا على تقدر وقوعه وجود الزمان فيلزم من عدم وجوده نحو
ممتنع بالغير فيستند في وجوب نقيضه الذي هو رفعه بالغير لان الدائم منه وجوب عدمه المستمر لذاته
او وجوده كذلك وليس او مركذلك لما علمت ان وجوب الطبيعة المرسلة لا ينافي امكان فرديه يخصوصها
كما نبه عليه الاستاد قال لا امتناع ما كوز بالنظر الى ذاته الخ اقول من جواز عدم المجموع بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن وجود الاجزاء بالاسر فيمتنع هذا العدم بالعدل الى عدمها اياه وذلك لا ينافي امتناعه
عند وجود الاجزاء قال علة تامة لقيام فحصله الخ اقول اشير به كذلك الى ان الحد الكاسب لفيد قيام
حقيقة محدوده وذلك على مختاره ناظر في آخر فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود وبهذه العبارة
بل القول ان الحد بالحقيقة يفيد شيئا واحدا مثلا انك اذا قلت الحيوان الناطق تحصل من
ذلك معنى واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق آه بما حاصله ان الحد هو ان

اي سبب يستدعي الحد وهو الاول لفيد بيان حقيقة المحدود غير متحد معه وليس جزءا للمحدود الذي
يتحد مع الحد وهو جزء له لفصيد ما شرحناه في كتاب الشفاء قال كما يتوهم الخ اقول حيث
توهم ان المركبات من المواد والصور كالجسم فيما الاجتماع والتأليف من حيث ان بين اجزائها
اتصالا واتصافا وارتباطا يجعله يحصل المجموع وذلك بخلاف ما ليست اجزائه الا الوحدات
كالعدد فانه لا ائتلاف بينها فليكون اجزاؤها اجزاء بالاسر من دون مجموع الاجزاء وهذا التوهم
فاسد جدا لان هناك ما هو بمنزلة الجزء الصوري على ما سيتبين عليه الاستاد المحقق من ذي
قبيل على وفاق جماعة من المتعلمين والرياسة ذكر اسطاطاليس ان في العدد اجزاء اما غير
الوحدات وهو بمنزلة الصورة والرئيس في اواسط المجاز ان كل عدد عبارة عن الوحدات التي
هي مبلغها بشرط انتفاء وحدة اخرى انتهى وقد اشار الرئيس الاستاد المحقق فيما بعد بقوله فقط
ما سمعت لك فلا تنسى ومن الظن من سيرهم ان ليس العدد مركبا من الاعداد والا من مجرد الوحدات
بل الوحدات بشرط انتفاء وحدة اخرى فيحصل بحسب مجموع الاجزاء كما في المركبات من المواد والصور
فليتبر قال المعلم الاول كما استشعرته انه كتب لا بعض تلامذته لا تحسبن العشرة حركة مزاجية
وستقبل حتى من جميع الوحدات التي هي مبلغها انتهى وهو ايضا يشعر بما ان في العدد امرا زائدا على الوحدات
وذلك الزائد هو بمنزلة الجزء الصوري ومن ههنا ظهر بطلان ما عليه بعض المتطفلين من الاجلاء
في الجمود جمدة تحميد ما اراد تحقيقه هناك بقوله وهو شك انه اذا وجد موضوع الشدة وجد موضوع
الاشتداد فانه اذا وجد زيد وعمرو وبكر فلا يبعد ان يوجد زيد وعمرو ثم زيد وعمرو وليس خارجا عن
زيد وعمرو وبكر لا محيصة فيكون داخلا فيه انتهى وهذا كما ترى اذا اراد بموضوع العدد ما
يكون العدد عارضا له بالفعل فلا مور الموجودة هناك ليست كذلك اذ العدد على ما حققت هو
المركب من الوحدات الخ لا يكون معدا اجزاء آخر هو وحدة اخرى ومن البين ان هذا العارض
انما يعرض لوجود هذه الشائبة والجزء المذكور ليس هذه الشائبة فلا يكون موضوعا للعدد بالفعل
وكذا ان اراد بموضوع العدد ما يمكن ان يعرض له اذ الجزء المذكور كما يمكن ان يعرض له ولو سلم
امكان عروضه فلا نسلم انه موصوف بالزيادة والنقصان الا ترى ان البيوت حين تعرض لها
صورة واحدة يمكن ان تعرض لها صورتان او لا تضيف بكثرة ولا اجزاء صناعية ان ما ذكره لقوله
وليس خارجا عن زيد وعمرو وبكر فيه نظر ظاهر ضرورة انها غير جملة كونها معروضين للاثنين
ليسا داخلين فيه اذا عتبر فيه ما ليس معتبرا في الجملة المذكورة وبالجملة كان الشوة ليست جزء

مغايرة كخصوصيات بسيط صورة النوعية وغيرها وذلك لا خلاف فيه بالمعنى الذي ذكرناه
ما عدا ما في الكثرة وبعض خصوصيات كونها كثرة مخصوصة هي مبدأ لوازم خاصة ولقولهم كل نوع
من انواع العدد يوجد اثنانية تسلخ جملتها ذلك من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات
جزء للكثرة وليس لها جزء سوى الوحدات فانه يدفع ما توهمه المحقق الدواني الذي استند اليه
ان بساطة الكم بقوله كما يتوهم بعض من يتتبع من المتقدمين حيث قال ان وحدات كل عدد
اجزاء مادية له ولا بد هناك من جزء صوري كلوم ظاهري والصواب ان المركب غير مجموع وحداته
وهذا المجموع المخصوص هيئة للخواص واللوازم العددية كالقسم والمنطقية والتركيب والاولية
وان لا حاجة لذلك الماهية عارضة للوحدات بعد اجتماعها انتهى كلامه ولو صح ذلك جاز
ان تعقل ثنية الاثنين مثلا بدون تعقل الاثنين اذ ليس فيها الا وحدتان وما معقولتان عند
تعقل الاثنين والصواب ان يقال ان ثنية الاثنين ليست هي مجموع الوحدتين اللتين هما جزءا
بل شيء آخر هو ان لا يكون معها وحدة اخرى وهو بهذا المعنى ليست بجزء لشيء من الاعداد
اذ مجموع الوحدتين اللتين هما جزءا عدد آخر نعم اعرا آخر نظير ذلك ما يقال من ان الخط ليس جزء
السطح او الجسم التعليمي مع ان المنقسم في الجهة الواحدة جزء ما هو منقسم في الجهتين او الجهات
الست فلسفة برهة المقام فانه مزلة اقدام الاعلام قال لا ها هنا حيث انك قد علمت
ذلك ان العلم عبارة ان نكت في الصورة الادراكية متعددان بتعدد المعلوم اما الاول فلان بعض
مصدري يتكثر ويتوحد بتكثر المعلوم وتوحده فلو يكون الاجمال والتفصيل صفتي العلم من
دون المعلوم على كلا قاعدتها اجمعيا واما الثاني فلانه حالة قائمة بالنفس لانه من الكيفيات
النفسانية فكثرتها ووحدتها بعد تكثر الصور القائمة بها ووحدتها فحقيق ان يكون اختلاف
العلم دون المعلوم في العلوم كما حصل المعلوم نفس ذاتها بما هي هي فالمعلوم في الصورتين
واحد لا اجمال فيه ولا تفصيل بعينه وان كان العلم والمعلوم واحدا ذاتا متغايرا اعتبارا
وكون العلم من مقولة العلم ان جوز فجوز وان عرضا فعرض هو بهذا واما العلم الحضوري الذي
فوجد انتزاعي مصدري وبالمعنى الثالث عرض من الكيفيات النفسانية ثم ان الصورة العلمية
علم نظرا الى وجودها انها معلوم نظرا الى كونها متعلقة بحالة ادراكية او الا نكت في بعضها المصدري
قال الامر فيه من المتكلفين لا واضح وقال لا خفاء في ان الوجوب السابق على التقرر هو امتناع
جميع اخبار بعضها وهو وان كان سالبا بانتفاء المحمول لكنه متعاند مع التقرر بالمجاز في الصفات

لمسئلة فكذلك معروضها ليس جزء لمعروض في المسئلة لاعتبار امر زائد فيه حتى يصح ان يقال
ان زيدا وعمرا ايضا هو معروض للمسئلة قد اعتبر فيها امر زائد وهو ان لا يكون ناسخ مائة وهو
بكر مثلا فيها لاعتبار كونه خارجيين عن معروض المسئلة وان كانا داخلين في ذلك بما هما
كما لا يخفى قال ولا يستقيم ان الاجزاء المادية بحيث لا خفاء في ان المشبه به في تشبيه
الاجزاء بالاسر فيما لا جزء صوري هو الوحدات في العدد وكم سئلة باب هذا التشبيه اقوى
وفي تشبيه المجموع فيما لعكس لان في العدد ليس جزء صوريا بل ما هو بمنزلته والمقصود استفادته
قدر ما في الاول حيث يشبه ما فيه جزء صوري بما فيه جزء مادي لا غير بحسب الاعتبار الاول وان
كان في تشبيه المجموع بالمجموع الاوبالعكس ولم يتعمد لذكره لنظهر ثمرته من الاول قال
فقط من دون جزء آخر لا ان يشير بذلك الى ان للاثنين مثلا اعتبارين احدهما كونهما مركبا
من الوحدتين فقط اي عددا لا يكون له جزء سوى وحدة وحدة وهو بهذا الاعتبار نوع
حقيقي ليس جزء الشيء من انواع عدد ثانيها كونه مركبا من الوحدتين سواء كان معه وحدة اخرى
اولا وهو بهذا الاعتبار يعني حينئذ جاز ان يصير جزء لنوع آخر والاثنان الذي هو جزء الثلثة
مثلا هو بهذا الاعتبار المركب من الوحدتين لا المركب من الوحدتين فقط فنظير ذلك ان الكم
اذا اخذ من حيث انه منقسم في جهة واحدة فقط كان نوعا من الكم هو الخط وان اخذ مع
حيثية ذلك ويقال مثلا الكم المنقسم في الجهة الواحدة سواء كان له حظ من الانقسام في جهة
او جهتين اخريين ام لا كان جنسا تحته انواع من الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان وكان
جزء منها فاذا تقرر هذا فنقول ان الوحدتين فقط هو مجموع الاجزاء والوحدة والوحدة
وقيد فقط بمنزلة الاجزاء بالاسر نظرا اليها فقط ولعل هذا القيد فيها بمنزلة الجزء الصوري
في المركبات التي لها جزء صوري وههنا اندفع ما توهم من ان في السلسلة الاثنين وهو نوع
حقيقي منه فيكون احد النوعين الحقيقيين متقوما بالآخر بالجملة ان الوحدة والوحدة مزدوجة
قيد فقط جنس للعدد ومع قيده بها باعتبار ان احدهما لا اجمال وثانيهما التفصيل فيها الذي
يكون مجموع الاجزاء كالمحدود وبغير الثلثة الاجزاء بالاسر فهو كذلك وبغير عن الاول بالوحدتين
فقط وعن الثاني بالوحدة والوحدة فقط ولغموض هذا المرمى وخفائه قد اعرا الاستاد المقدس
قدس الله سره ونور تربة السماء القدس بدره بالتغيب والتنوف فليتيقظ فقد اضع
ان مراتب الاعداد انواع مختلفة الحقائق فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة الا انها

السابقة على التقرر على هذا المشكك حيث اتابع التقرر الذى هو فعلية الممكنة لا يقم ان هذه
الصفات وان كانت بالذات للتقرر لكنها مستفيضة لمشاركة هو وجود فكونها تابعا للتقرر مثل
ان الوجوب لما بين على الوجود هو امتناع جميع الاخاء عدمه فكما ان الوجود تابع للتقرر فكذلك
امكانه وامتناعه وايجابه ووجوبه وجعلوا توابع المشهاة نظرا الى التقرر والسر فى ذلك ان الغير
انما جاعل هو هذا الذات والوجود امر انتزاعى يتبعه وكذلك صفاته السابقة عليه متبع صفاته
كذلك ثم ان الوجوب اللاحق للوجود هو ضرورة بشرط المحمول لكنه بالتقرر والوجود لا معهما فقط
واما البسائط المركبة ومطلقا كقولنا الفلك متحرك فهناك صفات سابقة عليه بالذات
وان كانت لها معية به والوجوب اللاحق له هو ان الفلك متحرك بالضرورة بشرط كونه متحركا
متحركا قيس عليه امر البطلان والعدم المقابلين للتقرر والوجود فى اتصافها بالامكان
والاحتياج والوجوب باعتبار ما يقابلها والسبب حيث ان عدم العلة الذى سبب العدم فعلة
البطلان عدم علة التقرر وعلة العدم عدم علة الوجود والضرورة اللاحقة هو ضرورة بطلان
الذات لشرط بطلانها وضرورة العدم لشرط العدم كما لا يخفى قال نعم الانواع السبعة قال
احدها السبق الدهرى والدهرى حيث ان الاول نسبة ثابتة الذات ونسبة ثابتة الى متغير
بالتقدم الانفكاك الغير الزمانى بل العدم الصرف العينى ولما كان المنسوب اليه السابق هو الذات
الصرف قد جعلها طائفة تراه قسما واحدا وثانيها التقدم الزمانى ثم ان الشيخ الرئيس قد عبر عن
هذه الاقسام الثلثة بالتقدم الزمانى قال فى الشفاء ما حاصله ان لفظ المتقدم قد يطلق على
المتقدم بالزمان والمكان ثم نقل عنه الى المتقدم بالرتبة ثم الى المتقدم بالشرف ثم الى المتقدم
بالطبع ثم الى المتقدم بالعلية انتهى وقد يخفى ان تعبيره عنها بالمتقدم بالزمان التعبير عن عدة الاقسام
بالشهرة وان كان اغتنامه ان ظاهر ما ذكره الشيخ هو الاشتراك اللفظى فيكون قوله بالتشكيك
قول كل نوع منها نظرا الى افراده ثم ان الاستاد قد جعل التقدم بالمكان من اقسام التقدم بالرتبة
لانها آخر كما جعله شريكه فى الصفة فاقسام السابقة خمسة التقدم بالعلية وبالطبع وبالمكانية
وبالشرف والرتبة ثم ان هذا القدر المشترك كما يكون بالتشكيك فقط الا اقتضاء مثل ان التقدم
بالسبق اولا بما سم السبق والتقدم من المتقدم بالزمان كما ان المتقدم بالزمان اولا به من المتقدم
بالرتبة كما ان المتقدم بالرتبة اولا به من السبق بالشرف او بالعكس وان التقدم بالعلية اولا بمعنى
السبق من المتقدم بالطبع كما ان السبق بالطبع اولا به من السبق بالمكانية ثم لا خفاء فى ان السبق

بالزو

بالشرف يقال بالتشكيك على ما افاده بالزيادة والنقصان والشدة والضعف وقس عليه التقدم
بالطبع والزمان وذلك من العلل الناقصة للمعلول بما اولى فى التقدم بالطبع من علة ناقصة وجودة
لذلك المعلول واما التقدم بالزمان فكتقدم اب على ابنه فان كلا هما مشتركان فى امر هو وجود
المقارن لعدم امر موجود فيهما اخذا بالقياس اليه هو آن معين او زمان كذلك وهو بالاولى
منه بهذا اذ ليس له هذا الا اذا كان له به ذاك من غير عكس قال الشيخ الشفاء ان التقدم الزمانى
نسبة الى عدم مقارن لامر آخر اذ قارنه كان تقدما وان كان قارن غيره كان تاخرا والعدم
فى كليهما عدم وذلك الامر يوجد حان او نسبة الى الزمان فان كان زمانا فذلك ما نقوله وان كان
نسبة الى الزمان فيكون قبليته لاجل الزمان والحاصل ان المتقدم والمتاخر فى الزمان انما
يكونان بحسب ما يحفظ الذهن الآن الدفيع الوهمى وما حواليه من الزمان فما قرب منه اجزاء الماضى
يسمى بعيدا وما بعد عنه يسمى قبليا والمستقبل بالعكس وقد يلاحظ الذهن منه اجزاء اقل فاقل ما قرب
منه ناضرة اقدم وما بعد عنه ناضرة البعد فعلم ان المتقدم والمتاخر فى الزمان انما هو بحسب قرب
وبعد من الآن لا من حيث هى حركة فاذا تقرر هذا فعلم انه مختلف الحصول باختلاف افراده
بحسب التشكيك اذ من البين ان ما تقدم على اليوم بيومين او اكثر اولى بالسبق والتقدم الزمانى
على ما تقدم عليه بيوم واحد وكذا ما تقدم على الآخر بمراتب اولى بالتقدم الزمانى على ما تقدم على الآخر
وقس على ذلك قال الا بعض اى لا يكون الشىء متاخرا الا على ما يكون المتقدم منه هو الكل فيشمل ما ذكره
من القسم فقد قال بالتقدم بالذات اقول وذلك حيث جعل اختيار الرئيس وقدرته سببا لاختيار
الرئيس وقدرته على ما قال فيتحرك باختياره بالفاء فيرجع ذلك الى التقدم بالطبع لا الشرف ثم لا يخفى
ان فى بعض نواسخ الشفاء ان هذا القسم عن السبق كالمبدا المحدود فان كان منه ليس آخر فانا
الآخر فليس له اذا اذا كان له فانه جعل متقدما فيه بكسر العين على المعلم فانها وان اشتركا فى
العلم الا ان احدهما على الثانى زيادة فيه هو كونه عالما يتوسط علمه ومن هذا القبيل ما جعلوا
المحدود والرئيس فيقال فان الاختيار يقع للرئيس وليس للرئوس واذا يقع للرئوس حين وقوع
الرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ان هذا القدر لا يفيد ما هو بصدده من ان الوجود هو المشترك
فجعله شرطا للوجود المشترك بين الامرين فى احدهما جعل وجوده فى الآخر وعدم اشتراط وجوده
لوجود الشرط والذى هو رجحان بحسبه منه آخر وخصوصا سم السبق بالطبع كما جعلوا العلة احد
الامرين المشتركين فى وجوب وجود الآخر منه آخر وخصوصا سم السبق بالعلية وبالذات فظهر ان

والسبق

هذه اقسام الثلثة من السبق تشترك في ان المتقدم فيها كون المبدأ لنفس الشيء المشترك فان كان ذلك هو الوجود فهو السبق بالطبع وان كان هو الوجوب فهو السبق بالعلية وان كان فضيلة او كمالا فهو السبق بالشرف كسبق المعلم على المتعلم حيث ان نفس ذلك المعنى مابه المتقدم والسبق هو العلم وقس عليه سبق الرئيس والمقدم على المرؤس حيث ان مابه التقدم هو القدرة والاستيلاء وليس شيء منها سابقا على الآخر بالوجود بل الوجود الاستيلاء وهو التقدم بالشرف فيكون مابه التقدم فيه مشيا وفي ذينك شيا آخر وبالجملة ان الرياسة وكمال العلم للرئيس والعلم متقدمة بالطبع على المرؤس والمتعلم واما تقدم الرئيس والعلم على المرؤس والمتعلم بحسب العلم والرياسة ليس الا تقدما بالشرف ولكن نظر الاستاد المعلم قد في ان العلم للمعلم والقدرة والاختيار للرئيس لما كان سببا لعلم المتعلم واختيار المرؤس فيرجع الكلام الى ان الرئيس لما هو رئيس متقدم على المرؤس لما هو رئيس وكذلك المعلم فيلزم تقدم شيء على المرؤس والمتعلم بالذات فيرجع الى التقدم بالذات وهو على اقسام فليس سبقا بالشرف الا اذا جعل العلم والاختيار كالمبدأ المجرد وقطع النظر عن سببيته لفجواز اجتماع السبق في المعلم بالقياس الى المتعلم باعتبارين ونظير شركة في الرياسة فان مابه التقدم نفس الكمال والفضيلة دون الوجوب والوجود والهيئة فيكون هناك سبق بالشرف كسبق العالم على المتعلم حيث ان مابه السبق ليس شيئا من الاقسام الثلثة وهو ظاهر فتعين ان يكون سبقه عليه بالشرف وقس عليه امر رياسة الرئيس نظر الامر المرؤس فليتدبر قال وهذه الانواع الاربعة ليست بحق اقول فيه رد على شركة على ما عرفت صاحب اعتباره كون مابه التقدم في الشرف مبدء الى المتاخر منه حكما منه بانه يرجع الى التقدم بالذات وقد فصلناه سابقا بوجه لا يرجع اليه فليتدبر قال منها هو الوجود بحق اقول اما قال في شرحه حيث ان من المتقدم بالطبع ما يكون به تقدمه الوجود في العقل كمقدمات الاستدلال فانها بالنظر الى النتيجة قال يحتمل جوهر بحق اقول يريد بذلك ان المعية الغير قارة في المتقدم بالعلية مع معلوله لما يكون بحسب ما ليسته عين جوهر ذات العلة ويحتمل ذلك على ان لا يكون هناك متقدم من قبل ذلك المتقدم ولو كان لكان من قبل العلة وتقدمها وعدم تحققها عبارة القرار الوجود فيكون تاخر العالم وتقرره ووجوده عن باريه بحسب الاعيان جامعا من النقيضة والنقصان لا ينافي معيته له بحسب ما ليسته عين جوهر ذاته المقوم بطلان محاله وامكان صدوره

فليتدبر

فلا يلزم من تقدم الشيء على الا يكون متقدما بالعلية عليه لان ذلك من جهة المعلولية لا تستلزم تقدما بالعلية ثم قد نقض على ذلك بقوله فمابه المعية الغير المحققة بالنظر الى ذاتها بعينه ان المعية المعتبرة في المعين المتقدم احدهما على الآخر بالعلية معية لا بد جوهريهما غنها بل جوهر العلة غنى واستحال بالاستدلال الوجود الا ازلي للعالم فالمعية التي بحسب وجوده فيها لا يزال هو المفاض فوجوده الازلي غير مستند الى معية يحتمل جوهر ذات العلة فيكون ذلك بعينه ان لم يكن في الاعيان ولو فرض وجود العالم وتقدمه في الازل التخلف عن علة المتقدم عليه بالعلية قال من سائر الاقاويل فجهة منية اقول من ذلك ما ذكره الفاضل الرازي في الكائنات حيث فسر ان السبق بالعلية هو سبق الفاعل بما كان او ما كان قصدا وتمسك بامرين ذكرهما الرئيس في الاشارات احدهما قوله اذا كان وجود هذا عن ذاك وجود الآخر ليس عنه وثانيهما قوله مثل ما نقول حركت اليد فتحرك المفتاح على دقائق فاقال الرئيس في الهيات الشفاء اذ من البين ان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح كما ان ما يكون عن المشي يكون عن فاعل العلم ان الامر لو كان كما ظنه فالخروج بخلافه فرادة من الفاعل المستقيم بجميع شرائط التاثير وان المشي محال سار العلل الناقصة ان كان للمعلول علة تامة قصدية ومن ذلك ما علة التقائل فانه شرحه للقاعدة بقوله وهل في كون هذا السبق سبق العلة التامة ام الفاعلية تردد اذ من البين الواضح ان مراديهم منه ما افاده الاستاد المحقق من سبق العلة المستقل الكاملة وبالجملة العلة اما ان يكون تامة لها على معلولها التقدم ليقال لم التقدم والسبق بالعلية او ناقصة ولها على معلولها سبق بين له السبق والتقدم بالطبع قال بل باعتبار الوضع في الخارج اقول الخبر متعلق بتقدمين كليهما في المرتبة باعتبار الوضع في الخارج وذلك حيث ان الكلام في تقدم العلة الفاعلة الغير التامة والمراد في حكمه بالتقدم من بينها دون سائر العلل الناقصة الصدورية من حيث انه يرجع اليها التقدم لا عليها بوجه ما حيث ان لا معنى لهذه جهة التقدم حيث ان افراد طبيعة كلية لا يجوز ان يكون بعضها علة فاعلية لبعض فرض الاعتدام على نفسه لاشتراك في تلك المعية المشتركة بحسب جوهرية مشتركة ان العقل لو كان مفيضا للنفس فيفيضه ما بهتها وبهيتها بحسب الجوهرية جميعا فيلزم ان تفيد الجوهر لنفسه مع انه متقدم عليها نقد بان انه لا يصح ان يكون علة فاعلية له فيكون من شان الوجوده فيفيضه على بالطبع فان قلت ان حاصل العلة الفاعلة ليس الا ضرب من معية معلول تلك العلة الفاعلة لكن يجوز ان يكون علة وشرطا لوجوده كما لا يخفى نظرا

واحدة م

الى الابن وان لم يكن علة لمتة اشتراكهما بهذه وجهة ومن الجائز ان تتقدم الاب بوجوده وماهيته على وجود ابن لا على ماهيته كتقدم الصورة الجوهرية لماهيتها على وجود الهيولى لا على ماهيتها كما اعترف به بعض اساتيذ قلت ان المعتبر في المتقدم بالماهية تقدمه على ماهية المتاخر بمهيته لا مطلقا فح يلزم تقدم الشئ على نفسه قال في الشرح اقول وان لم نقل ان بين وجود المتقدم فيها اذا وقع جزءا اخيرا من العلة ولكن الغالب ذلك من خصوصية جانب الوجود وكذلك اجزاء تمام العلة التامة ذلك عند صاحب الشرائع تقدمها اجزاء الشئ على ماهيته هو انها لا تقيد ماهية الشئ وكمله كذلك حتى يلزم تاثيرها في ماهيته وسبق جوهرة انه مقوما ان يكون متقدما يجب التقرر والوجود على الانسان من حيث التالف لا من حيث الصدور فقد يلزم ان يفيد ماهية الجوهر الذي جنس البتة يلزم منه تقدمه على ماهو متقدم عليه بمراتب وذلك على خلاف ما عليه اشاكلة العلة الصدورية انا قصدنا فيما تقدم بالطبع على معلولها لا كسب التقرر والمهية والا لزم من ذلك تاثيرها في ماهيتها المشاركة جنسها بل معلولها تمام الحقيقة التي هي الجوهر مثلا الامر بخلاف ذلك في العلة الفاعلة الغير البالغة فانها لما لم يكن علة فيما ليس بكمالها في المهية مطلقا فستقدم عليه بكسب المهية ايضا من دون تقدم الشئ على نفسه ثم لما كان المعتبر بهذا ان يكون المتاخر هو المهية ايضا على ما علم من تعريفنا المتقدم بالمهية فلا مجال لتوهم ان بين ان نفي المتقدم بكسب التقرر والمهية على العلل الصدورية الغير الفاعلة انما تستقيم لو كانت علة لمعلولها بكسب مادة المهية اما لو كانت علة له بكسب هوية الشخصية فنجوز فيها التقدم بكسب المهية ايضا حيث انه لا يلزم من ذلك الا تقدم شئ على نفسه لان الهوية الشخصية المعلولة بجاعلها هوية شخصية لا ماهية وذلك كتقدم الصورة الجوهرية بكسب المهية على هويتها لا على ماهيتها لان الشئ الكائن في الجوهر اذا كان جوهرا وهو جنس عال لها والا لزم من اقتضاء ماهيتها لجوهر اذا متقدما عليها متقدم على ما يتقدم على الشئ على نفسه ثم ان موضوعات الاعراض وان كانت جواهر لا تكون متقدمة عليها بكسب التقرر والمهية ايضا بوجه حتى لنفسها لما في المهية وان كانت اعراضا فخالف ما هو عرضا من الاعراض كما سطرح بالنظر الى الاشكال حتى ان الموضوع من جملة المشخصات فيتقدم عليها بهويات الاعراض وان كانا متدرجتين تحت متقولتين متباينين قال والمحدود افسد دعلى خاتم المحققين في شرح الاشارات والامر مستبين السبيل بما قضاه في كتاب التقديسات من التعليقات على الشفاء في المقصد الاصول انتهى اقول ذلك حيث قال

بعد اعتبارات يكون الحيوان من شرط الشئ وشرطا شئ وشرطا شئ بهذه العبارة فالحيوان جزء الانسان ويتقدم لتقدم الجزء في الوجودين والحيوان الناطق ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدم في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه بهذا الاعتبار حيث حكم ان الحيوان لا يشترط جزء من حد الانسان لا منه لان الجزء لا يحمل على الكل وبهذا الاعتبار يتجه لو عرف ان الحد حد ان كان او متحد الاول كقولنا الانسان حيوان ناطق والثاني هو الحيوان الذي هو الناطق فالجنس كالحيوان منه فانه جزء الاول دون الثاني فالحد المتحد مع المحدود جزء له والحد الكاتب وان كان له جزء كذلك لعدم اتحاده معه فلا يكون جزءه جزءه ولم تنظر بهذا التفصيل الذي ذكرناه ان خاتم المحصلين قد تصدى لدفع متوجه في توجيه كلامه الى وجه وجيه وان ظفرنا به بحمد الشيخ بقوله في فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود في الجواب عن شبهة اوردها هناك مفاده ان جزء الحد كالجنس والفصل جزء للمحدود لا لاتحاد جزء الشئ جزء له كذلك الشئ فيلزم من ذلك حمل الحيوان على الانسان مع انه جزءه والجزء لا يحمل على الكل فاجاب عنه باول هذا الفصل بقوله فنقول اذا اردنا فنقول ان الانسان مثلا حيوان فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا بذلك ان الحيوان الذي ذلك الحيوان الناطق بل الذي هو بعينه ان ناطق ثم ذكر انه اذا اخذ بهذا الفصل بقوله بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثلا انك اذا قلت الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشئ الواحد لم تكن كثرة في الذهن لكنك اذا نظرت للحد فوجدته مولفا من عدة هذه العلاقة واعتبرتها من جهة كل واحد على الاعتبار المذكور سبق في نفسه وغيرا فاخر وجدت هناك كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم بالنفس بالاعتبار الاول وهو الشئ الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد بعينه هو المحدود والمعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم بالنفس بالاعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه شئ المحدود بل كان شيئا موجودا في العين كما سيأتي الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو او انهما شيئان هي حقيقة متغايران او مغايران للحقيقة كذلك نعني في مثالنا الشئ الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانية مستكملة

بالنطق والاعتبار الذي يوجب كون الحد غير المحدود ويمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد
بل جزئين عنه فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحدا منهما ولا جملة معنى الحيوان
مولفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير مولف ولا معنى الناطق غير مولف الى آخر ما ذكره الشيخ
هنالك ومن تضاعيف البيان قد بان ان الحد حدان كاسب ومتحد فجزء الاول ليس جزء
المحدود والثاني لما لم يكن له جزء حتى يمكن ان يق جزؤه هل هو جزء المحدود او لا ولكن
الشارح المحقق الاشارات لما لم يفصل هذا المراد ففي كلامه من ان جزء الحد ليس جزء
للمحدود نوع تعمية وابهام فان سلمنا صحة كلامه بما وجهنا به فنقول ان الحيوان باعتبار
لا بشرط اذا جعل جزء من حد الانسان ومتقدما عليه في الذهن بالطبع فكيف يصح الحكم
منه بتاخره من الانسان بحسب الاعيان ثم جدير بنا لو تصدينا لما عليه الشهير بالتحقيق
بين ارباب التدقيق من الجواب حيث انه مغشوش يحتاج صيرفي العقل الى ان يذيبه
في كورة النظر ليصفو خالصه عن غشه فنقول انه ذكر السوال والجواب حيث قال
ان قيل الحد والمحدود متحدان في الحقيقة فما كان جزءا لاحدهما كان جزءا للآخر قطعا ثم
قال فالصواب ان يق ومعنى كونهما جزئي الماهية كون لفظيهما جزئين للفظ الدال على الماهية
اجيب بان الحد لما اعتبر فيه التفصيل كانت نسبة كل واحد من الامور المفصلة اليه بالجزئية
فلا يصح حمل شيء من تلك الامور على الحد لان جزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه
واما بالنسبة الى الماهية الملحوظة اجمالا فلا تلاحظ حيثية الجزئية بل توخذ تلك الامور
من حيث هي هي فتكون محمولة على الماهية وهذا القدر من الاختلاف بين الحد والمحدود لا يوجب
اختلافهما في الحقيقة بل هما متحدان حقيقة مختلفان بذلك الاعتبار الموجب لامتناع الحمل على
احدهما دون الآخر انتهى وهذا كما ترى حيث انه لا يخ اما ان يكون مراده من الحد ههنا هو
الحد الكاسب فيصح الحكم بجزئية ما له من الاجزاء لكن الظاهر عدم اتحاده مع المحدود ومن ههنا
لاح حال ما وقع عنه بقوله بل هما متحدان حقيقة واما ان يكون مراده من الحد ههنا هو الحد بالمعنى
الآخر اعني الحد المتحد مع المحدود فلا ارتياب في اتحاده معه حقيقة وبالذات حيث انه يرجع
مفاده الى الحيوان الذي هو الناطق ومن البين عند العقل الصريح انه محمول عليه ضرورة ولا جزء
له حقيقة وما يكون جزءا من الحد فهو غير محمول وما يكون محمولا لا يكون جزءا والحاصل انه ليس ولا يكون
شيء من الجنس والفصل جزءا من الحد المتحد وان كان جزءا من الحد الكاسب لعدم اتحاده معه

فقد لاح

فقد لاح ان ما ذكره من الجواب الذي عبر عنه بالصواب هو الصواب لو كان مراده من الحد هو
الحد المتحد ولا صواب فيه لو كان هو الحد الكاسب وتمام تفصيله على وجه في شرحنا الموسوم
بالعروة الوثقى في شرح الهيات كتاب الشفاء قال في اثنينية اقول هذا صريح في ان للماهية
الواحدة تقدما على ماهية الاثنين فيكون تقدما بالماهية وهذا قسم واحد من التقدم بالطبع
ثم نبه على قسم آخر فيما سيأتي بقوله والتقدم قد يكون تقدما في الوجود كتقدم الواحد على الاثنين
ولم يجعل هذا الا قسما آخر وليس ذلك الا قسما آخر من التقدم بالطبع واردفه بمثال آخر وهو
تقدم القابل على المقبول كتقدم الجوهر على العرض فتذكر قال للامور العقلية اقول يشير
بذلك الى العقول المقدسة وفي تعبيره عنها بها نوع تنبيه على انها من عالم الامور الالهية والنفس
الرحمانية المعبر عنه بلسان الشريعة بامر كن والسر فيه انها لما لم تكن مرهونة بالمادة فضلا
عن استعدادها فتكون موجودة بالامر الالهي وان كان القيوم الواجب بالذات عز سلطانه
في ابداع اولها الذي هو المجعول الاول فاعلا تاما وغاية قريبة وفي افاضة ما عداه
بشرائطه واعتبارات روحانية وعلى التقديرين ليس هنالك شائبة مادة واعتلاق بها
هنالك الولاية لله الحق وذلك بخلاف ما عليه الامر في عالم الخلق لانقسامه الى امر تكويني
صنعي ايجادي وامر تدويني حكمي تشريعي لان ما يترتب عليها لا يكون الا بمادة واستعدادات
لها فلا يكون من عالم الامر بل يكون من عالم الخلق له الامر والخلق تبارك الله رب العالمين
ولكن الشيخ الرئيس في رسالته النيروزية ذكر بعد ما تصدى للمجمل بقوله واما على التفصيل
فتخص العقل نسبة الابداع ثم اذا قام متوسطا بينه وبين التوالي صار له نسبة الامر و
اندرج فيه معه النفس ثم كان بعده نسبة الخلق والامور العنصرية بما هي كائنة فاسدة
نسبة التكوين والابداع يختص بالعقل والامر يفيض منه الى النفس والخلق يختص بالموجودات
الطبيعية ويعم جميعها والتكوين يختص بالكائنة الفاسدة منها واذا كانت الموجودات
بالقسمة الكلية اما روحانية واما جسمانية فالنسبة الكلية للمبدأ الحق اليها انه الذي له الخلق
والامر فالامر متعلق بكل ذي ادراك والخلق متعلق بكل ذي تسخير قال فكيف ساواها اقول خبر
عن قوله وكل امر وقوله وما في المعاد جملة حالية قال اقول اقول افعل تفضيل من القول بمعنى
الحمل والصدق اي صدق الجوهر على الامور المفارقة من الجواهر القادسة والعقول المقدسة
اتم واقوى في الجوهرية من صدقه على ما سواها الذي هو كظل لها وحاصل الجواب ان تلك

الجواهر العقلية نظرا الى ما عداها بل يجرى مجرى الشرائط والفواعل وان كانت مصححة للصدور فلا يكون كذلك بل يكون جميع هذه العلل والمعلولات كذلك بالنظر الى الحق المفيض تقررا وفعليتا ووجودا تماما وانتزاعية الثانية لانها اشتراكية بينها وبينها في الجوهرية عنها فلا يكون اقوى واقوى ثم ان ما فيه من كون تلك الجواهر العقلية فواعل فحكمه بالحصار تقدمها على ما عداها بالمهية ليس بسديد بل يكون لها بوجوداتها الانتزاعية تقدم على ما عداها بالطبع ايضا وفيما ذكره المصنف اولا كالامكان لكونه ضرورة التقرر والتقرر الوجود والوجود فانه ثابت لذات المهية في مرتبة ذاتها بحسبها لا بمعنى انها تقتضي لا ضرورتها بل بمعنى انها لا تقتضي ضرورتها فهو في حيز التقدم بالمهية نظرا الى ما لها بالقياس الى الغير كالوجوب بالغير فان صاحب البهجة الاثيرية فيها ان الامكان سابق على الوجوب بالغير الذي هو فضيلة اشراقية على ما عرفت والحاصل ان الامكان الذاتي من الذات السابقة في مرتبة الوجود قبلية بالذات في الحاظ العقل بحسب المهية ولكنه غير منفك عن مقارنة الوجود والوجوب بحسب نفس الامر لان الذات ان كان سلبا بسيطا فظرفية الذات الا انه ليست الذات المتقررة من حيث نفس الذات حين ما هي متقررة من تلك الحيثية بالعرض قال باجماع العقلاء اذا بمعنى حيث انهما بهذا قاطبة الا نفي التشكيك بالاولوية والاقدمية في الذات على ان يكون بعض افراده مصداقا لحمل عليه بذاته دون بعض وان يكون بعض افراده علة لاتصاف بعض آخر به وذلك حيث انه صادقا عليهما على سنة واحدة من سبيل الوجوب فعلة ثبوتها لذلك في ذلك الاتصاف بل انما النزاع بين الفريقين في الاتمية والانقصية والاشدية والاضعفية والازيدية والازيدية الاولى كما في الجوهر نظرا الى الانواع والحيوانية نظرا الى انواعها والانسانية نظرا الى افرادها والى المقدار نظرا الى انواعها سواء كان ذلك على سبيل التشكيك او على سبيل التواطؤ وقال شيخ اشراقيين ومحيي رسم الاشراقيين في كتابه حكمة الاشراق ان حد الحيوان هو انه جسم ذو نفس حساس يتحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة مثلا وان لم يستعمل في ذلك ادوات التفضيل والمبالغة بحسب اللغة الا انه يحقق لا يقتضي من الاستعمالات اللغوية والاطلاقات العرفية مهجورة وقال في كتاب المطارحات ان المقدار التام والناقص مثلا زاد احدهما على الآخر

بعرض ولا فصل ينقسم بحقارة عرضي ايضا لما تقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار ليس الا زائدا خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط وتقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانما اشتركا في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية فالجامع من هذه الاشياء كلها القابلية والنقص في نفس المهية وقد اشار الاستاد الى بطلان هذه الدعاوى واثبات العقول ولا جوهر اتم جوهرية منه جوهر على سبيل التشكيك من باب الاكمل والنقص بقوة في الجوهر بحيث يجري في غيره فالمهية والنقص في البوهة الفردية شدة وضعف في الكيف وقلة وكثرة في الكم المنفصل وزيادة ونقصان في الكم المتصل فتلك الخواص مختلفة بحسب آبائها ثم نقول سلمنا ان المقدار من الزائد والناقص جهة المقدار فيهما على شاكلة واحدة وليست طبيعة المقدارية في احدهما ازيد بل اضافة حد التمام الفردي مختلفا في التفاوت على ابعاد محدودة لا حدود معينة وذلك مما خارج عن طبيعة المقدارية بما هي مقدارية عارض لها من جهة اختلاف استعدادات المنغمرة وهو يستتبع كون الفرد من في حد هو بما الفردية بحيث اذا عتبر امتيازا احدهما عن الآخر كانت بهاك زيادة بحسب البوهة الفردية العارضة للطبيعة اخيرا بعد مرتبة المهية المرسلة بحسب نفس جوهر الطبيعة فلا خط الطويل بالخط القصير ان لوحظ من حيث طبيعة الخطية اي البعد الواحد كان كل منهما طولا حقيقيا بالقياس الى الآخر في انه بعد واحد لا يتحقق بينهما في هذا الطباع تفاوت اصلا وان لوحظ احدهما بالقياس الى الآخر كان الاول منهما طولا اضافيا بالقياس الى الآخر بحسب خصوص البوهة الفردية فالطول الحق ليس بالقليل الا وزيادة الناقص بل انما الطول المضاف وكذلك الكثرة الحقة ليست الا بالاضافة بل انما الكثرة بالاضافة عارضة في العدد والكثرة الحق لا تقبل الكثرة اصلا بل انما الكثير المضاف وطبيعة السوادية الفاضة السوادات المختلفة بالشدة والضعف على سبيل احد دانما ذلك الاختلاف بحسب خصوصيات افراد الطبيعة وبحسب الاضافة العارضة لها في جوهر المهية وسخ الحقيقة في السواد الحق لا تقبل الشدة والضعف بل الشر الذي هو سواد بالقياس الى شيء هو البياض بالقياس الى الآخر فقد بان انه لكل ازيدية انما كية مركبة وان كانت ازيد مركبة فكذلك لا كثرة الكثرة في انما كثرة مركبة وان كانت كثرة اكثر مركبة ولا سواد اشد في انه سواد من سواد اشد من سواد قيس عليه امر انية العقل مركز البيوط حيث ليس جوهرية العقل اتم من البيوط وان كان بحسب بهوية الفردية كل

من الهيولى كسب هويتها القوية فقد يكون جوهرا فرقة انه جوهر وان كانت جوهرية اتم من جوهرية ذلك ليس اذا كان بعض الناس افهم وبعضهم ابلد فقد قبلت القوة النطقية زيادة ونقصانا ولا كذلك واحد من الناس لا يفقد شيئا البتة كالنطق فتفصل بهوان لم تفد جوهره القوة التي اذا لم يقبل صاد فعلت اي فاعل النطقية وهو واحدة ولكن يوضع لها تارة عوز الآلات القابلية والماغية مثلا وتارة معاسرتها وعصيانها فيختلف ذلك بسبب احوالها وطباعها ثابت على شاكلته كالنار يختلف افعالها بسبب اختلاف المقبولات والمادة التي تقبل بها فيها وربما يكون النفس الشخصية ناقصة في جوهرية الشخص لنقصان استعداد المادة التي تستحقها فليس الجوهر والعرض ولا شيء من مقاسماتها ذلك فصل يقوم الانسان المرسل بما هو انسان بل هي عوارض وخواص لسنخ الهوية المرسلة والكمال والنقص فيها من جهة الاستعداد المنوط من استعداد ان استعداد الفاعل استعداد المنفعل فالذي للفاعل نقص غير مختلف ومن تضاعيف البيان قد بان سر ما ذكره الاستاد المحقق في حواشيه بقوله فالذي انبعاثه من عدم التقطن للفرقان البين الجوهر والجوهرية والبيان بين الامرين لا آخذه قال وشركتهما في بادئ النظر الذي يلوح مما ذكره الشيخ هنا كما من الفرق بين الجوهرية والتجوهر هو ان التجوهر عبارة عن صيرورة الجوهر لا عن صيرورة الشيء جوهرا بعد ان لم يكن جوهرا او الجوهرية كون حقيقة الشيء بحيث لا في موضوع في العقل بحكم بادلوية التجوهر للعقل من تجوهر النفس اذا كان التجوهر هو التحصل والوجود فيرجع التشكيك فيه الا التشكيك في الوجود بخلاف الجوهر في العقل اولا في التجوهر لان في الجوهرية من النفس في التجوهر لان الجوهرية واما اذا كان تجوهر الشيء عبارة عن قول الجوهر عليه فما سلف الا حدوث الجوهر فيما سلف فلا تشكيك فيه ايضا كما يظهر من الشيخ حيث قال في فصل تعريف حال المصدر وتعلق الكلمة المصدرية غير المصدرية بهذه العبارة والاكثر في لغة العرب هو انه حيث يكون للمصدر لفظ خاص فانه يكون الكلمة الدالة على وجود معنى لفظ ذلك المصدر لموضوع ما في زمان معلوم وان كان قد يمضي ذلك المعنى الاسم المطلق الذي مثل قولهم ابيض يبيض من الابيضاض فانه قد يدل على الابيضاض الدال على البياض فان العادة الى تدل عليها الكلمة فانها تغير في طريقة العرب معاني المصادر وكذلك في لغتهم اعراض لاسباب عارضة في بعض الامور كحدوث لها فليس شيء من المصادر يقال على الجواهر بل لو فرضنا في الجواهر فتكون لغة العرب

لا تستعمل كلمات تدل على معنى يتبع على الجواهر دلالة اولية فاما دلالة ثانية فقد تكون كما اذا قيل هي فلان اذا عمارة اضيفة بل تجوهر فلان اي صار جوهرا من الجواهر وان كانت دلالته الاولى اخبارا على معنى التجوهر لا على معنى الجوهر فالتجوهر كون ما لا جوهر جوهرا فان الجوهر اول عليه في التجوهر لا محمولا دلالة ثانية ولغة العرب ليس يدل فيها بالكلمات على مجرد الاضافة زيد منسوبة في هذا الموضع بانه كان جوهرا حتى يدل على كون تجوهر مقولا عليه فيما سلف ذكره حتى يكون قولهم تجوهرا بانه كان الجوهر محمولا عليه فيما سلف بل معناه انه تجوهر عنده بهم بوان الجوهر المحمول عليه حدوث في سلف فليس يدل على قوله عليه بل على حدوثه فيه فيدل عليه من حيث هو حادث حدوث امر موضوع له في وجوده لغلبة العرب تضاف قد في هذا الباب ولا يمتنع ان يكون في بعض اللغات كلمات تضايق في ذلك بل يقصد دلالتها على المبلغ المذكور الذي لا يشير عليه حتى يكون معنى نظير تجوهر فيما بوان الجوهر مقول على زيد فيما سلف لا على ان حدوث الجوهرية موجود زيد فيما سلف من غير التفات الى الحمل بعينه البتة انتهى ومن الظاهر ان المراد من الحدوث هو الحدوث الزماني ولا سيما في لغة العرب وما يقصدونه في امثال اخذ التجوهر في التجوهر الذي فيما وقع عن الشيخ هناوة الاشارات في فصل تجوهر الاجسام وفي التلويحات كتابة التفاوتي في بحث اثبات التلازم بين الصورة والهيولى على ما قال فهو اذن متقدم بالذات على المركبات وليس الشكل كذلك فان الشكل عارض لازم لمادة بعد تجوهرها جسما متشابها انتهى اي بعد صيرورتها جسما متشابها وتجوهرا الاجسام اي صيرورتها جواهر لا حدوثها الجوهرية لها بعد عالم الكثرة جواهر لا حدوث الجوهرية لها بعد عالم كما ظنه فاضل المحققين في شرحه للاشارات على ما قال ان التجوهر يطلق تارة على الوجود في موضوع وتارة على حقيقة الشيء وذاته التجوهر على الاول صيرورة الشيء جوهرا وعلى الآخر تحققه حقيقة ولا يصح حمل التجوهر على الاول والا لزم انه لا يكون جوهرا الا لغير ذلك غيرا انتهى وهذا كما ترى انه لا معنى التجوهر على الاول الا كون الجوهر مقولا عليه اولا لانه كيف له جوهرية بعد عالم يكن له جوهرية كما قررنا ثم ان الجوهر المطلق كما لا تشكيك فيه كذلك ليس في التجوهر المطلق كذلك نعم لو اعتبر في تجوهر الشيء قصد وجوده لكان الامر كذلك وقد اعترف الاستاد المحقق طاب ثراه بعدم جريان التشكيك فيه ايضا بقوله العزيز وجوهرية جملة الجواهر وعلى ذلك نقول لكون ثبوت الذات لها هو ذاتها غير مستند الى علة اصلا

فان قلت اذا كان تجوهر الشيء عبارة عن صدق الجوهر وحمله عليه ومن البين الظاهر انه يصدق على
العقل مثلا قبل صدقه على النفس لتاخرها عنه من حيث كونها معلولة له قلت ان هذه الاقدمية
ليست تورث التشكيك حيث ان المعتبر فيه كون صدق ما يقال على التشكيك على المتاخر من تلقاء
صدقه على المتقدم والجوهر لما كان ذاتيا لهما جميعا فيكون واجب الثبوت لهما فلا سبيل لعلية صدقه
على العقل لصدقه على النفس بل صدقه عليهما بذاتيهما من دون علة وعلية مطلقا على ما اعترف به
المشاؤون والاشراقيون على ما نبه عليه الاستاد قدس سره بقوله باجماع العقلاء وذلك بخلاف ما عليه
امر التجوهر اذا كان بمعنى تحصل الجوهر ووجوده على ما نبه الاستاد بقوله في التجوهر والوجود حيث
انه لا يكون ذاتيا لهما فيجري التشكيك فيه بهذا الاعتبار على ما قال بل انما الجوهر الاولي اولي الجود وذلك
حيث يرجع ذلك الى كون وجود العقل وتحصل جوهره علة لوجود النفس وتحصل جوهرها فاتصافها
به من تلقاء اتصافه به فيصدق عليه انه يصدق على المتقدم ولا يصدق على المتاخر ولا يصدق
على المتاخر الا ويصدق على المتقدم فيكون صدقه عليهما على التشكيك وتمام تفصيله في كتابنا العروة
وهو شرحنا على الهيات كتاب الشفاء وغيرها قال حملا بالذات اقول لا خفاء في ان الحمل حملان
احدهما بالذات وثانيهما بالعرض فالاول حمل ذاتيات الشيء عليه سواء كان ذلك بحسب المائية
او الاينية والثاني ما لا يكون كذلك بل يكون مبدأ المحمول خارجا عن ذات الموضوع قائما به كالاسود
والابيض والكاتب والضاحك لخروج مباديها الاشتقاقية عن موضوعاتها قال مطلقا اقول
سواء كان في الحقائق الجوهرية والعرضية قال وهو فصل الانسان بحر اقول بل انه بازاء فصله
الذي عبر عنه به وهذا من رسومه لا من حدوده وحقيقته هي النفس الناطقة التي هي الجوهر المجرد الماخوذ
بلا شرط شيء وهو جوهر كنفسه الماخوذ بشرط لا شيء اي النفس الناطقة ولا يلزم من ذلك تبدل حقيقته
باخذه بلا شرط شيء حتى يلزم تبدل الشيء حقيقته بمجرد اخذه باعتبار ما وهو لا بشرط شيء حتى يق
ان الاعتبار لا يصح ان يكون لذات الشيء عن حقيقته ومائيته وهو غير مفهوم الناطق الذي هو المشتق
الذي لا يدخل تحت مقولة الجوهر وقس عليه امر سائر الفصول قال الرئيس في التعليقات تعليق
الفصل المقوم للنوع لا يعرف ولا يدرك علمه ومعرفته والاشياء التي يؤتى بها على انها فصول فانها
تدل على الفصول وهو لوازم لها وذلك كالناطق فانه شيء يدل على الفصل المقوم للانسان وهو معنى
اوجب له ان يكون ناطقا والتحديد بمثل هذه الاشياء يكون رسوما لا حدودا حقيقية وكذلك
ما تميز به الاشخاص وما تميز به الاخرجة انتهى كلامه بمقالته وهو يدل على المدعى قال خاتم المحصلين
ان الجنس هو المبهم والفصل هو المحصل لذلك المبهم الذي لولاه لاحتمل وقوع الجنس على اشياء

مختلفة

مختلفة لا يكون محصل الوجود والمراد بكون الفصل مقوما للنوع هو هذا التحصيل لا العلية بمعنى المتعارف
فان الجنس يحمل على الفصل وهما يحملان على النوع ولا يحمل معلول على علة ولا المعلول والعلة على
المركب منهما انتهى والذي يشير اركان ما ذكرناه بحيث تضمحل غواسق شكوك ما ذكره الرئيس
هنالك بقوله تعليق البسائط لا فصل لها فلا فصل للون ولا لغيره من الكيفيات ولا لغيره
من البسائط وانما الفصل للمركبات وانما يحاذي بالفصل الصورة كما يحاذي بالجنس المادة
والناطق ليس هو فصل الانسان بل لازم من لوازم الفصل وهو النفس الانسانية مثلا انتهى
ونظائره كثيرة في التعليقات وفي الشفاء وعلى ما تصدينا لكشفه في شرحنا عليه وبالجملة انه
بما قررنا لاح وظهر ان الفصل يصح ان يكون محمولا على النوع من طريق ما هو كما في الانسان مثلا
وان لم يكن مقولا في جواب ما هو حيث ان المراد منه ما يعبر عنه بالناطق المشتق الذي لا تاصل
له وليس جوهرا ولا عرضا لا هذا المفهوم المعبر به لانه بازاء ذلك الفصل وبحذائه فالمتاصل
هو المعبر عنه والغير المتاصل هو المعبر به وهذا غير داخل في قوام النوع ولا لفيد ايتيته وذاك داخل
فيه ولفيد ايتيته ويتحد معه بالذات ومن ههنا قال الشيخ في المقالة الثانية من منطق الشفاء لقائل
ان يقول انكم قد اطلقتم القول في عدة مواضع بان الفصل ايضا قد يقال من طريق ما هو
خصوصا في البرهان فنقول انه فرق بين قولنا ان الشيء مقول في جواب ما هو وبين قولنا انه مقول
في طريق ما هو كما انه فرق بين قولنا المهية وبين قولنا الداخل في المهية فالمقول في طريق ما هو هو
كل ما يدخل في المهية ويكون في ذلك الطريق وان لم يكن وحده دالا على المهية والمقول في جواب ما هو
هو الذي يكون جوابا اذا سئل عما هو فالفصل يدخل في المهية ويكون مقولا من طريق ما هو
اذ هو جزء الشيء الذي يكون جوابا من ما هو لكن ليس هو وحده مقولا في جواب ما هو انتهى وهذا
ناظر الى الفصل الحقيقي الذي هو النفس الناطقة الماخوذة بلا شرط شيء وهو مقول عليه في طريق ما هو
وان لم يكن مقولا في جواب ما هو وهو جوهر في ذاته وذلك بخلاف ما عليه امر ما بحذائه من الناطق
المشتق فانه في ذاته لا جوهر ولا عرض لعدم تاصله لكونه من لوازم ما هو الفصل الحقيقي فاندفع الاشكال
بحذافيره وتمام الكشف في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فان
ازعجك سرك ان الاستاد المصنف قدس سره قد حكم بان المفهوم المنطقي الذي هو المشتق المعبر به لفيد ايتيته
المهية مع قطع النظر عما هو المعبر عنه به وكذا سائر ما حكم عليه بانه في طريق ما هو قلت ليس الامر
كذلك بل اراد به المعبر عنه بهذا المفهوم وهو الفصل الحقيقي على ما حكم به في كتابه التقديسات بقوله المسدد

مفحص لا تجنين عن فطانتك ان جوهريات الماهيات الجوازية وكذلك عرضياتها المقابلة للجوهريات ليست هي المقومات للمعبر بها عنها فان المعبر به خاصة ولازم لما يعبر عنه على الاطلاق دائما المحكوم عليه بانه جوهري او عرضي هو المعبر عنه الذي هو بذاته مبدأ لزوم ذلك اللازم وتلك الخاصة والاختلاف بالجوهرية والعرضية في اولات العنوانات في حد ذاتها لا في مقومات العنوانات انفسها ليس مما قد بان لك في الفلسفة الى فوق الطبيعة ان الفصول المقومة للانواع مطلقا والاجناس العالية التي لا جنس فوقها اذ بيه لسانطة ذاتها وعند العقل الفيلسوف لا يمكن تعرضها كذريعة او الاشياء التي ليس في بعالم انها فصول او اجناس فانها بحيث تدل عليها دي لوازم وعنوانات لها بل ان ربطا من شركائنا الرؤساء السلف ربما تسمعهم يقولون ليس في قدرة البشر الوقوف على حقائق الاشياء ولا سيما البسائط اي الجواهر التي هي الذات المقارنة مقام الجوهريات الا من سبيل اللوازم ونحن لا نعرف حقيقة الحيوان مثلا وانما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل هو خاصة او لازم والفصل الحقيقي له لسنا ندركه ولا كنه نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهو الطول والعرض والعمق والذي يقضي به الفحص البالغ انه ربما تنطبق العقل حقيقة الجنس مقولة بالجوهر وانه بسيط لا كالعقل الاجناس والفصول فليس للعقل ان يقر فيها ويعبر عنها بصرف كنهها فندركه منها خاصية اولية تلزمها بنفس ذاتها بما هي انها جهة منوعة حقيقيا انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فيعبر عنها بتلك التي هي وكطبيعة عنوان نفس الحقيقة فمفهوم العنوان وان كان عرضيا لازما الا ان ذا العنوان والمعبر عنه هو نفس جوهر الحقيقة وفصول الانواع باسرها هذه التي كلها فالفصل المقوم للانسان مثلا يعبر عنه بالناطق اي مستعد ادراك الكليات ومبدأه لانه يدل على الفصل المقوم وهو المعنى الذي اوجب للنوع ان تكون ناطقا فاذن التحديد مثل هذه الاشياء يكون رسوما اقتضت مقام الحدود على التوسع لا حدودا حقيقية وليس متصورة الفصول والاجناس البسط الا مثل هذا التحديد الذي هو على سبيل التوسع والتجوز قال بعد احدية اولا انما قيده بقوله بعد احدية جنسية لخروج النوع المفرد والمركب من امرين متساويين لو كان له لا يمكن حل تحت مقولة بسيطة كما بين في موضعه قال كما الزوجية الرابعة اقول لعل في اتيانه بحرف التشبيه اشارة الى امر الحدوث عنده على ما ذكره في كتابه الايماضات بقوله الشريف اعلم ان كون المحدث مسبوقا بالعدم ليس الا من لوازم ذاته المستندة الى نفس هويته لا غير على ما كلها لوازم الهية المفتضاة لنفس جوهرها المقرر

له بجعله تعالى لا بامر وراء نفس الهية اصلا او بالعرض فذلك بطلان قبل وتقرر بعيد وصفة مجعولة على الذات وهو كونها بعد البطلان قابل بطلان القبل من عدم العلة والتقرر البعد من افاضة الجاعل وكون الذات المتقررة من بعد البطلان انما هو من تلقاء وجوب الذات بنفس هو بيانه قال فاذن فذا متنع بالنظر الى هذا الوجود بعينه الان يكون بعد العدم فكان هذا الوصف لازما له بعلة وانما ناس تلقاء العلة بنفسه لاثبوت هذا الوصف له ثم قال وهذا الاصل مستوفى الشمول لكل حادث الزماني والدهري والذاتي جميعا والغافل من الجماهير يخالفون ابدا بالحقيقة وبالنسبة الى اتصاف بوصف الحدوث الذي هو علة الذات المحدثة لا الى اقتضاء نفس الذات انتهى قال الرئيس في الاشارات في النمط الثاني مسألة ان وجود المحدث بالفاعل كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته انتهى والذي يظهر من هذا وما ذكره في فصل في اقسام العلل واحوالها من المقالة الرابعة من كتاب الشفاء ان الحادث بما هو حادث لا يعطي وجود الا حزازا ما لما وجوده في حده الذي يكون فيه وعدمه السابق بعدم علته فلا يتعلق الحادث في حدوثه الى العلة مطلقة والتعبير عن الحدوث بكون الوجود بعد العدم لا يعطي كونا آخر ثابتا لوجوده فقد استغنى عن العلة مطلقا فضلا عن العلة المحدثة وذلك حيث قال هناك لا يمكنك ان تقول ان شيئا جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا غير مقدور عليه بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فاما الوجود من حيث هو وجود هذه الهية فيجوز ان يكون عن علة واما صفة هذا الوجود وهي انه بعد عالم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة انتهى ومن الظاهر من تنكير قوله من علة نفي مطلق العلة سواء كانت تلك بعينها او نفس ذات الحادث بما ذكر متصلا بما تقدم عنه بقوله فالشيء من حيث وجوده صادر اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم وعلته بالحقيقة بل العلة من حيث انه وجود انتهى وهو صريح في ان لا علة للحدوث بالحقيقة فلو قيل لكان بالجعل وامثال هذا الكلام قد وقع عنه سابقا ولاحقا ولا نقول الكلام بذكره من بعد انه حال ما حصله خاتم المحصلين في شرح الاشارات بقوله ان العلة المحدثة هي العلة لوجود علة لهذه الصفة اي كونه بعد العدم وشروع عنه او اخر النمط الخامس وقد اشبعنا القول في هذا المرام في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء وكمل الاصبع على الاشارات قال كما يجمع به ربطا كما اقول ربما به الفاضل المدقق خشية ذهب الى ان لوازم الهية المستندة الى ماهية مطلقة الوجود من دون خصوصية الوجود العيني او الذهني والحق ان ماهية الوجود كذلك خصوصية احداهما فقد دخل الوجود المطلق في ذلك بل الهية المقررة بما هي مقررة مقتضية لاوازمها

من دون ان يكون لوجودها مدخل في ذلك مطلقا قال جهة الشيء اقول فيه اشعار بان لزوم الجهة مستندة الى امر دون حقيقة الوجود فيها مطلقا قال على معان ثلثة اقول احدها الموصوفية وان كان ذلك القبول فرموصوفة بحسبه فيكون بسالك فيه وعنه واحدا وذلك كالتصاف الاربعة بالزوجية وثانيها الانفعال الزماني وذلك اذا كان القبول في موصوفة بحسب غيره كالصور القائمة بالعقول المقدسة والجواهر المطهرة هرجية استنادها الى البارئ الحق تعالى فعليا لا عن قابل فيها من غيرها فذلك جهتان قبول وانفعال وثالثها غير وفعل وثالثها الانفعال الزماني فهو انتقاء المقبول عن قابله زمانا ثم تحليله بثانيا فهو القبول بحسب الامكان والقوة الاستعدادية ومن البين ان هذا الفعل والقبول لا يجتمعان في امر واحد بحيث ان يكون فاعلا لا يقبل لاجتماع الامكان الاستعدادي والقوة الاستعدادية والوجوب بالنظر اليه وهي متنافية لا يجتمعان في امر بسيط وذلك بخلاف ما عليه امر المركب فانه يصح اجتماعها فيه باعتبار جزئية الا ان الانسان يفعل بالنفس وينفعل بالبدن فالقابل للصفات البدنية قبولا زمانيا هو البدن والفاعل فيها هو النفس واما القبول بالمعنى الاول اي الموصوفية لا تغاير بالاعتبار فعليه بما نبه عليه الاستاذ بقوله عنه وفيه واحد قال الشيخ في التعليقات ان هذه الموجودات من لوازم ذاته ولوازمه فيه يصح انها تقصد عنه لا عن غيره فيه فيكون ثم انفعال وقوان فيه بعد بما وجهين احدهما ان يكون فيه عن غيره والآخر فيه لا عن غيره بل فيه من حيث يصدر عنه انتهى ثم ان فيض غيره فيضان احدهما ان يكون فيه عن غيره بعد ان لم يكن وثانيهما ما لا يكون كذلك بل يكون على غيره فيه ابدا وازلا ان كان ازليا بما فصله الشيخ في بعض مراسلاته الى بهمنيار وذلك حيث قال يقال هل يعقل الفعال من ان ينفعل عن ذاته حتى يدرك المعقولات فيكون من بعض ينفعل والانفعال يقال بوجه مرسل على كل خروج من القوة الى الفعل ويقال على وجه اخص من ذلك مثل ان يكون فوجها زمانيا مثل ان يكون بحاسبين الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال وكل ذلك ليشترك في انه خروج من قوة الى فعل وحتى لا يوجد سفر ما بالقوة فقط وجه الا انفعال بوجه ولو كانت نفوسنا مستفيدة للمعقولات لا على سبيل استكمال تصور بعد عدم لما كانت يقال انها منفعلة على انها الآن الفيض عنها الا سم على سبيل سفر انتهى ص دون العام انتهى بما تلخيصه وشرحه ان منع ما وقع عنه بقوله يعقل ليس العقل العامي الذي بعد ان لم يعقل بل معنى وجود لازم كما يعلم وهذا جواب من ليس له ان كيف يكون الشيء فاعلا وقابلا لما تعقله وشرحه انه يمتنع ان يكون فاعلا ومنفعلا عن ذلك الفعل ان كان

زمانيا

زمانيا فان مثل هذا يكون فيه بالقوة فيخرج عن ذاته الى الفعل وهذا محال فاذا كان على الوجه المذكور غير زماني فانه لا يلزم المحال فاذا تقرر هذا فنقول ان الانفعال الذاتي لما لم يستلزم الامكان الذاتي كما في العقول الطاهرة والجواهر المقدسة القاهرة القابلة للصور العلمية عن البارئ الحق تعالى فهو لا انفعال ذاتيا لا زمانيا ولا دهريا واما الانفعال الزماني لما يستلزم فيستلزم كونه بهيولا انيا اما في ذاته فكالاجسام وصورها واما ما يتعلق به فكالنفوس المتعلقة بها وذلك بخلاف ما اذا كان القابل بعقل الصور القائمة به عن ذاته فانه لا يستلزم شيئا منها وذلك لان عنه وفيه واحد كما في الاول نظرا الى لوازم ذاته عن الصور لو فعلنا بما عليه مسير الشيخ وان لم يدخل المتعة فلذا ترك ما قاله الشيخ في التعليقات على ما نقلنا قال لا القابلية اقول حيث ان القبول بهذا المعنى يرجع الى الانفعال على ما فصلنا ذلك في اي شيئية ليس مقابلا قال اصحاب الحكاء اقول من الحكماء وبالجملة الذاهبين بان الامكان هو البعد فقد ذهب بعض منهم الى ان هذا البعد قد يكون ممتنعا وقد يكون خاليا وهم اصحاب الخلاء من الحكماء وكثير من المتكلمين ثم لا يخفى ان ما عليه بعض الحكماء من البعد المجرد الموجود لم يظهر انهم ذهبوا الى اتحاده مع البعد الحادي الذي هو الصورة الجسمية نوعا بل الظاهر انهم حكموا بانه مغاير له نوعا فلذا ترى الشيخ في طبيعيات كتابي الشفاء والنجاة انه تقسري لبطلانه بوجوه عدة رحما على استحالة اختلاف طبيعة واحدة نوعية في التجرد وعدمه كما في هذا الرجل قال في النجاة ان استماع ما في اجزاء جسمين ماديين امر مشاهد لا يمكن انكاره اما كونهما ماديين او كونهما غير متباعدين او كون المادة ممتنعة الدخل في المقدار او كونهما معا والاول باطل اذ من البين ان المادة ما لم تتخير ليس لها ان يوصف بالتنافر فضلا عن ان يمنع الدخل او كون الشيئين المتخيرين بوجه اذا اخذا منزاحين بحيث كان معه ما بالقوة وضعية لا يمكن ان يشار الى احدهما بانه في الآخر فيكون مقابل هذا ان يكون ذات هذا متميزة عن ذات الآخر بالوضع وهي اذا تميزت فاما ان لا يكون لها مقدار اما مع ذلك كان الاول كان تلك المادة بعينها ليس لها مقدار ليمكن ان يقوم احدهما بالتمام وان كان الثاني كان كلاهما مادة وقد تقدم انهما ممتنعا الدخل وان كان الثالث لزم ان لا يفارق المادة وهو باطل فتعين الثاني او الرابع والكل يوجب ان يكون الدخل بعدين اذ قد عرفت ان الهيولا ليس فيها مغايرة فالبعدان سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين امتنع تداخلهما وهو المطلوب وفيها ايضا ان الامكان ان كان هو البعد فبعضه بديهية والقضايا البديهيات اما ان يكون لذاته او لشيء حق فيها او لشيء حق

الخلاء فيه والثالثة باقسامه باطل فكذا مقدمه اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من الثالثة فلانه ح اما ان يكون متصلا بذاته ام لا والثاني باطل والا لكان تقديره و انقسامه بغيره والمفروض خلافه هيف فيكون متصلا بذاته يمكن ان ينفصل وكلما هو كذلك وجب ان يكون له مادة فالبعد المفروض مجردا عن المادة كان له مادة هيف واما الثاني فلاستلزامه ان يكون الخلاء جزء الملاء اذ هو موضع حاصل فيه من البعد موجود له مادة فيكون ملاء جزء الخلاء واما الثالث فلاستلزامه ان يكون ذا مقدار غير الخلاء وكلما كان كذلك فهو ملاء فذلك الشيء ملاء فيكون الخلاء في ملاء والمفروض خلافه هيف واليضا الامكان ان كان هو البعد فهو اما ان يكون متساويا ام لا والاول باطل والا لكان حد ونهاية لا يمكن ان يعرض له الامادة والمفروض انه ليس له مادة وكذا الثاني برهاني دالة على تساوي الابعاد فكذا ما هو ملزوم واحد منها وفي الشفاء ايضا غيره من الادلة ولم يتصد لابطاله بنا على ما لحظه ذلك الرجل واليضا ان امتناع طبيعة واحدة نوعية لا يتناهى لعلة ذلك بل انما هو لامتناع ان تكثرها اما ان يكون بما يتهيا او بلوازمها او بعوارضها والكل باطل اما الاولان فلتحادها واما الثالث فلان كثرة العوارض لا يكثر الا بتكثر المادة او تكثر استعداداتها ضرورة ان العوارض للمهية النوعية في نفسها ذاتها بما هي هي لا يوجب تكثرها بل لا يمكن ان يكون متكثرة لان سبب تكثرها متحقق هناك للفرض اتحاد المهية النوعية ولعل الاستاد لما قصد ما ذكرنا لان غرضه انما تقرير صحة ما ذكره هذا الرجل لا يتناقض بالوجود فليتدبر وليضا فيه او قع عند طالب نزه بقوله هذا تشكيك الا ان مراده الاشراقيين لو ذهبوا الى الوحدة النوعية للبعد بين المجرد والمادي فابطاله الزامي لا برهاني بما ذكره هذا الرجل ونقله فلا جدوى له فلذا ترى الشيخ في النجاة والشفاء قد تصدى لابطاله لوجوه برهانية لا جدلية لخروجها عن الحكمة الحقة فهذا ايضا تعريض وبحث على هذا الرجل بان ما اورد من الشك في الوجود مساو على مسالك جدلية وسبل غير برهانية فلا جدوى له ايضا من هذه الجهة ومع قطع النظر عن تشكيكه الالزامي فهو ناقض هناك لان الوجود ليس حقيقة نوعية بل معنى مصدريا منتزعا عن الذوات والمهيات ثم ان ما ذكره ذلك الرجل من ان صحة سلب الخلاء هو بينة على انه لا يكون الخلاء والفراغ مطلقا سواء كان بعدا مجردا موجودا ولم يكن اما كونه محتملا او لم يكن فهو

اخر آخر وليد ما قلناه ما نقلناه عن الشيخ في النجاة بقوله اذ الشيء حتى يحل الخلاء فيه لا بد ان يشغر باطلا فهم الخلاء على البعد الموجود المجرد فليراجع على هذا الرجل من حيث اصحاب الخلاء على الذي يسلبه فتدبر فيه فان ومطابق انتزاعه اخر آفاقه تحقيق حل الشك انه ان ريم بالوجود نفس المفهوم المصدري اختيارا نه مطلقا مفاهيم مصدرية غير معقولة الا بالاضافة الى موضوع ينتزع هو منه ويخصص بالاضافة اليه فمدلولاتها المصدرية مقتضاتها غير مختلف ولا يصح ان يكون هو عين شيء من الحقائق والمهيات التي هي محمولاتها سائر المفهومات المصدرية وان ريم به ما هو مطابق قوله وملاكه ومعياره ومناطه ومصحح انتزاعه ومنزعه حمل المشتق منه بالنسبة الى الشيء هو موجود كان اختيارا نه مطلق حقيقة الوجود المقرر بنفسه القائم بذاته الغني عن المهية وان هو الوجود الحق في حاق الاعيان بنفسه فالمهيات الممكنة المنتزع عنها الوجود بانسرافها عنها بالاعتبار بحسب انفسها في ملاك صحة انتزاع الوجود عنها واسنادها اليها انما الملاك والمناط والمطابق والمعيار والمصحح بالذات على الحقيقة مجرد الحقيقة العقلية التي هي ارتباطها بالوجود الحق القائم بذاته لا بمهيته وما نفسه واستنادها اليه فكما الانسانية المصدرية منتزعة عن زيد وعمرو وخالد وسائر مشاركاته النوعية مثلا وانما مطابق الانتزاع وملاكه حقيقة الانسان المشترك وخصوصيات الافراد باسرها طافحة فكل فرد بخصوصه يصح ان تنتزع منه لمفهوم الانسانية المصدرية لا بالمجاز بل على الحقيقة واما مطابق الانتزاع وملاكه وما بازائه فليس الا الطبيعة الجوهرية النوعية الانسانية المشتركة وما حظ الانسان من خصوصيات الافراد بحسب الخصوصية من المادية في ذلك بتة بل انما مناط صحة انتزاع الانسانية المصدرية ارتباط كل من الخصوصيات بالطبيعة النوعية الانسانية الجوهرية المشتركة التي هي على الحقيقة مطابق الانسانية المصدرية وملاكها ومناطها ومعيارها بالضرورة فكذلك الامر في عموم الممكنات وهو بانها باسرها بالقياس الى الوجودية المصدرية والوجود الحق القائم بذاته لا بمهيته وراء نفسه الذي هو ملاك الوجودية المصدرية ومطابقها وما بازائها ومناط اخذ اعتبار اي شيء كان فكل مهية او هوية ممكنة بالذات تصح لها بالفعل ارتباط بالوجود الحق القائم بنفسه صح انتزاع الوجودية المصدرية منها بالفعل على الحقيقة ولكن المطابق والملاك ليس الا الوجود الحق القائم بذاته ومصحح انتزاعها ليس الا ارتباط به جل ذكره الا ان ارتباط الطبيعة النوعية الانسانية المشتركة الذي هو مصحح انتزاع الانسانية المصدرية انما هو ارتباط تلبس

فاما الارتباط بالوجود الحق القائم بنفسه الذي هو مصحح انتزاع الموجودية المصدرية منزاي محل كان
فهو ارتباط استنادي صدوري لا غير فاذن قد استبان الفرق بين الموجودية المصدرية وبين
الوجود الحق الذي هو مطابق لها وملاك انتزاعها وبزغ ان شيأ منها مقتضاه غير مختلف
اصلا كما لا مرفي الانسانية المصدرية والطبيعة النوعية الانسانية التي هي مطابقها وما يازمها
مثلا فليعلم وليثبت ولا يخبط اقول وقوله على الحقيقة ليشير بذلك الى الرد على الصوفية
حيث ذهبوا الى ان ماعداه تعالى ليس موجودا على الحقيقة بل يتراآى منه الوجود قال ووجود
كل موجود اقول وكذلك الامر في سائر الصفات الكمالية للوجود كالعلم والقدرة والارادة
والحيوة وذلك حيث ان ماعداه تعالى من المجردات يكون منتزعا عنه والامكان مطابق لانتزاعها
ومنشأ امتاز ملاكيها العلم القائم بذاته والقدرة والارادة والحيوة على هذه النسبة الخاصة قال
على الحقيقة اقول ليشير بذلك الى ان البرهان على الاطلاق قد يعطي اليقين بوجود المقوم على
الآخر دون العكس بحسب العلة له والى حمل الاستحالة لا على واحد من المعلولين على الآخر مثل الاستحالة
الا بعض الحاضرين على السرسام حيث انها معلولة علة واحدة وهي حركة الحرارة من الاسفل الى الناحية
الدماغ واما الامر على ما عليه طاب ثراه بصدده فهو ان المبادي الحق تعالى لما كان تقدمه
على العالم بجملته بحسب مرتبة ذاته هو التقدم الانفكاكي الخارجي سواء كان بحسب العلية او المعية او الطبع
لان هناك الولاية لله الحق فيكون مسلكنا في بحثه لا صحابنا قال واحد موجودية اقول
اقيد وذلك لان وجود الوجود العيني في الذهن انما يكون بانسلاخه عن عز الوجود العيني وتمثله في
الذهن بوجود ظلي غير عيني لا بحصوله في الذهن محفوظا بالوجود العيني اذ الوجودان متباينان بالذات
متقابلان بالخواص والاحكام ممتنعا الاجتماع في موضوع واحد بعينه فاذا كان الوجود العيني
بعينه نفس جوهر الحقيقة وليس في متنة العقل واستطاعة الذهن سلخ المكنية عن جوهر ذاتها
وسلخ نفسها وانخلاع الوجود غير مبدلة لقوام جوهر الذات وحقايق جواهرياتها اصلا فاذن
يكون الحاصل منه في الذهن بحصول الذهن موجودا في الاعيان ومحفوظا باحكام الوجود العيني
وخواصه بالضرورة الفطرية والا لزم ان يكون الشيء في الذهن مسلخا عن جوهر ذاته ومسلخ
ماهيته وذلك خلف محال فاذن المرتبة العقلية في الذهن والوجود العيني في خارج الاعيان فيما
الوجود العيني عين ذاته واحدة له لكنه يمتنع حصوله في الذهن فليعلم قال الا نفرادي السرمدي
اقول ان قلت ان نظام الوجود مستمل على الماهيات المتغيرة والفاسدات المتجددة ونسبة المتغير

الى الثابت دهرا فكيف حكم المصنف بسنادية جميعها الى الفرد السرمدي وان كانت نسبة
الى الثابتات الصرفة سرمدا قلت ان مراده بهما ما وقع عنه في اوائل كتابه الايجابيات
بقوله وما يعبر عنه الايجاب الجوهر السرمد هو وجوب الوجود الحق القيوم المتعالي عن التبدل و
الانتقال بحسب جميع الشيون والاحوال المحيط بالدهر والزمان بجملة ما فيهما في الآباد والازا
فالسرمد لا يحتمل الاستناد والافتقار والعدم ولا يسبق الليس انتهى ومن الظاهر ان
هذا المعنى تصدق عليه تم والكان من مجعولاته المتغيرات الزمانية المتعاقبة بقياس بعضها الى
بعض ومن هنا لك ظهر حكمه بان ماعداه متاخر بالدهر من النظام الجملي مع ان من اجزائه
واعضائه وادكانه الجواهر المجردة والعقول المقدسة الثابتة ونسبتها الى الحق الثابت
سرمد وذلك حيث انه قد اعتبر في السرمدي ما يابا وجوده من البطلان السابق والليس الطاري
فلا يشمل بهذا لك الانواع المتغيرة على تقدير وقد مها لانها بذواتها حقيقة الامكان فلا يابا
عنه ذلك بالنظر الى ذواتها فطنك بحدوثها فان حكم بتاخر النظام الجملي عن بارئه الحق دهرا
وسقدم بارئه عليه سرمدا قال حيث يبرهنون الخ اقول افيده بمثل ذلك برهان التطبيق في
الشفا على ان الوجود زائد على الممكنات الممكنة خارج عنها غير مقوم لها وقال في سنطق الاشارات
اشارة الى الذات المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما تحقق موجودا في الاعيان او حصل معقولا
في الاذهان بان يكون اجزائه حاضرة معه واذا كانت له حقيقة غير كونها موجودة احد الوجودين
وغير معقولة به فالوجود مع مضاف الى حقيقتها لازم او غير لازم واسباب وجوده ايضا عين اسباب
ماهية مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة
في الاذهان بان يكون مقوما لها بل لو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس
خاليا عما هو مقوم انتهى المقوم انتهى قوله وقد حاول بسطه في قاطيغورياس الشفاء وفي مواضع
عديدة ولتمحيص القول فيه ان ما يكون عين ماهية الشيء او مقوما لماهيته يمتنع ان يوجد شيء من افراد
ماهيته ذلك الشيء العيني او الذهني وشيء من مراتب ذاته الخارجية او العقلية مجردا عنه ومنسلخا عن
خواصه واحكامه بالضرورة الفطرية وح فلو قيل لو كان الوجود في الاعيان عين ماهية الانسان
مثلا او مقوما لماهيته لاستحال ان يتمثل معنى الانسان في النفس خاليا عن الوجود في الاعيان
ومنسلخا عن احكامه ولوازمه الخارجية فيلزم ان يكون الانسان الذهني ما هو ذهني متمثلا في الذهن
موجودا عينيا مستصحبا لآثاره الخارجية وذلك لو كان الوجود في الذهن عين ماهية الانسان

او مقوما لهيته لاستحال ان يوجد الانسان في الخارج عروا عن الفصل في الذهن فيلزم ان يكون
الانسان العيني ما هو متاصل موجودة في الاعيان موجودا طليقا متسلخا في الذهن وانه لزم
ان يكون الشيء منسلخا عن جوهر ذاته وعن مقوم ماهيته وذلك خلف محال فاذن يستحيل ان
يكون احد الوجودين مقوما ذاتيا لشيء من الهويات الممكنة بل الوجود مطلق بسيط على هويته كل ممكن
من خارج وبالجملة ليس متصورا لشيء من الاشياء حرتبة عينية او عقلية منسلخا عما هو معتبر في جوهرة
وقوام ماهيته فالمرتبة العقلية للوجود العيني عين ذاته او مقوم هويته هي بعينها وجوده في
حاق الاعيان وحصوله في ماق الخارج فليستصبر ثم ليتقبر قال ازل وذلك بلوازم حقيقة ازل وذلك
كما في العقول المقدسة حيث ان كلوا حد منها نوع في شخص يجب لوازمه وعوارضه المستندة
الى ذاته النوعية فهية كل منها غرابية وتشخصه وذلك على خلاف ما عليه الصوم الواجب الوجود
لذاته فكون هويته انيته فلا يكون لشخصه الا نفسه قال ازل والاحد المطلق نحو ازل لا خفاء في ان
مراده من الاحد ههنا هو الذي يكون الوجود له اعلى ذاته وحقيقته الحقة ان كل ما يكون هويته
مغايرة لوجوده كان وجوده من غيره فلا يكون هو بهويته هويته لنفسه فلا يكون هو هو لذاته
لكن المبدء الاول هو هو لذاته فاذن وجوده نفس هويته وقد يعبر عن هذا المعنى بالصمدية وهو
ما في اللغة من ان معناه ما جوف له وهو معنى سلبي اشارة الى ان كل ما له هوية فله
جوف وباطن وهو تلك الهوية وما لا باطن له وهو موجود بذاته بل وجوده ذاته وهويته
هو وهذا اعتبار مناسب سياق مرامه ههنا ثم ان الاسناد قد يشار اليه بقوله الاحد المطلق ما يشمل الصمد
والاحدية يعني انه تعالى مجيد لا يقبل القسمة الى الاجزاء وقد يعبر عنه بالاحدية ويعبر عن عدم قبوله
القسمة بالمحل عما كثر من بالعدد بالواحدية قال العلم الشارح القوصجي وجوب الوجود
لا يقبل القسمة لا اجزاء المقدار يا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود
فيلزم كثرة واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة البعد من الوجود
هذا كلامه وشرحه وتوضيحه على لفظ التطبيق ما نبه عليه الشيخ في تفسير قوله جل جلاله احد بقوله احد صامد
في الوحدة والمبالغة الثالثة من الوجوه لا يتحقق الا اذا كانت الوحدة بحيث لا يمكن ان يكون اشد
ولا اكمل منها فان الواحد معقول على ما كثر بالتشكيك الذي ينقسم الى وحدة اصلا وما له وحدة
ما ينقسم من بعض الوجوه والذي ينقسم انقساما بحسب الكم والذي ينقسم بالقوة اولا من الواحد بالنوع وله وحدة ما قبل وحدتها بسبب من الاسباب التي هي مبدأ

واذا ثبت ان الوحدة قابلة للاشد والاضعف وان الواحد معقول على كثرة بالتشكيك
وان كل في الواحد هو الذي لا يمكن ان يكون شيء آخر اقوى منه في الوحدة والا لما امكن فرضه
المبالغة في الوحدة فلا يكون احد مطلقا بل يكون احدا بالقياس الى شيء دون شيء فقوله
تعالى احد دال على كونه واحدا من جميع الوجوه ولانه لا كثرة يشاركه اصلا لا كثرة معنوية اعني
كثرة المقومات من الاجناس والفصول او كثرة الاجزاء العقلية كالصورة والمادة في الجسم
او كثرة حسية بالقوة وبالفعل كما في الجسم وذلك حيث يفرض البيان كونه مركبا من الجنس والفصل
والمادة والصورة والاعراض والابعاض والاعضاء والاشكال والالوان وسائر وجوه البينة
الى سلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة الالهية بكرم وجهه وعز جلاله قال ازل لان الوجود وهو
الاعيان عين مرتبة ذاته الخ ازل لا خفاء في ان لهذا التقرير لدى الناقد البصير قدح الجواب من
شبهة ابن كمونة وذلك لان حقيقة وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود لما كان نفس ذاته المرتبة
حقيقته فلا مجال للكثرة مطلقا واحتمال كون وجوب الوجود اجزاء عرضيا للفردين واجبين بغير
كل منهما غير الآخر بذاته وبتمام حقيقته من دون اشتراكهما بجزء ما اصلا مرفوع بانا لا نعني بوجوب
الوجود الا تاكد الوجود الصرف القائم بذاته والواجب للكثرة في صرف كل حقيقة وحدانية كما مر في
موضعه قال سرمدي الوجود ازل اراد به الازلية الوجود وان لم يكن بائنا عن الليس والبطلان
نظرا الى ذاته فكونه في حيطة عالم الامكان او السرمدي بمعنى نسبته الى الباري الحق نسبة ثبات الدائمات
في الازل الآزال او السرمدي بمعزل عن الصدق نظرا الى ذاته على مسلكنا الزامي ومنهج جدنا
على ما نبه عليه بقوله القدسي لزم ان يكون الوجود الحق مرتبة ذات ابي عقل ومعرفة عن الاعيان هيئة
ذاتية لا آخر ما ذكره فليتبر ولا تكن من غافلين قال ازل وحقيقة الكلية الخ ازل وذلك
على ما عليه العلم الاول ثم ان له قدمين اقوالا عديدة وآراء ردية منهم من اختار ان الزمان
نفس الحركة اذ هي مزجى بان تبدء يشمل على ما فرض مستقبل وفي طبيعته ان يكون لهذا الجزء
بعده الصف وما كان كذلك فهو الزمان وهو باطل اذ قد يكون حركة اسرع من حركة والبطيء متاخرا
ولا يكون زمان اسرع من زمان ولا ابطأ منه فنفس الزمان قد يكون اقصر وقد يكون اطول ايضا
لو كانا قد يكونان معا والزمانان لا يكونان معا وايضا قد يحصل حركتان مختلفتان معا ازمانا
واحد وزمانها لا يختلف ومنهم مزجى الزمان حركة الفلك الاعظم وحكم حكم ما تقدم عليه ومنهم
مزجى الزمان دورة معادة وهو ايضا باطل لان كل دورة لها زمان وحدوث الدورة ليس بدورة في

من قال انه الفلك الاعظم اذ هذا الفلك محيط بالاجسام كلها والزمان محيط بها ايضا وهو ظاهر
اذ لا شئ من الفلك محيط بكل الاجسام وما هو محيط بغيره من الاجسام وليس فوقه شئ مركب
مقدر متناه موجود على هيئة الشكل الناذ فقد تبين في موضعه انه لا يتبع ثم ان الشيخ في طبيعيات الشفاء
قد حكم بان هذه كلها كان قبل فتح الحكمة واما بعده فقد شك عند ارسطو وسر شبهه من المتاخرين
ان الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضين للحركة لا باعتبار ان بعضها منطبق
على بعض من المسافة والبعض الآخر منطبق على البعض الآخر منها على اعتبار ان بعضا تقدم على البعض
الآخر قال على الاطلاق اقول اي سواء كانت الحركة محمولة اولم تكن حيث ان ما يقدر بالشئ
وليصح ان يكون محمولة قال الشيخ في التعليقات الفلك حامل الزمان والقوة المحركة فيه فاعل الزمان
المقدر قد يكون قاعا بالمقدر بل مباينا له كبسيطة يقدر بها ما يباينها وفي طبيعيات الشفاء
فرق بين ان يقال ان الزمان مقدار لكل حركة وبين ان يقال انه متعلقة لكل حركة وكذا فرق بين
ان يقال ان ذات الزمان عارضة للحركة وبين ان يقال ان ذات الحركة تتعلق بها الزمان على سبيل
ان يعرض لها ان الاول معناه ان شيا يعرض لشئ ومعنى الثاني ان شيا ليستتبع شيا والاول يستتبع
الثاني لاستلزام العروض ازدواج قدر المباين بالمواخاة والموازاة لما هو مباين له اذ معنى الاستتباع ان
كل جزء من الحركة يفرض يكون وجوده مقارنا لوجود جزء مفروض من الزمان بان يجد ثانيا معا والكل
فكل واذن يمكن ان يكون مختلفات من الحركة زمان واحد واذ ذاك كذلك جاز ان يقدر الشئ
بالمباين له العارض لاجرم ارتفع عنه الايراد بان الحركة لو كانت متقدرة بالزمان لزم تقدر الزمان
بمقدارين متخالفين لان الحركة متقدرة بالمسافة الواقعة فيها وبالزمان ايضا والثاني ازيد من
الاول اذ الزمان مقدار حركة ما بسيطة من حركات وبان الزمان لو كان مقدارا للحركة
كان لكل حركة زمان هو مقداره اذ لكل حركة مقدار وجه الدفع ان تقدر ما بمقدار من قادير اخر
قادير غير صحيح لاطلاقه ثم ان كون الزمان مقدارا للحركة لا يستلزم ان يكون لكل حركة مقدار يقدرها
نحو شئ لما قيده احترز به عن تحلل الجسم في ضمن شئ وان تقال عنه لبسيط الارض الا ظاهر التي عدم
الحركة فانه وان كان في حال قارة تدريجا الا انه ليس لحركته لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شئ معين
قال نحو شئ اقول لا يخفى انه ليس الحركات المختلفة في الفلك لان كلها واحدة منبا تبعة لغرض
عقلي وتشبه بجوهر عقلي مفارق يخصها نحوا اليه فلكل فلك عقل مفارق يعشقه الخير الاول
فليس يعقل الا شئ يفارق الذات بان يكمل فيه صورة معقولة بالفعل يصير بها عقلا بالفعل

على انه يصح ان يقال ان النفوس الفلكية تتحرك نحو الكمال الاول وهو المفارق ولم يكن ذلك الكمال
حاصلا بالحركة بمقدار كل حد ينتهي اليه في الحركة على ان يطلب حد آخر وكذلك الى ما لا نهاية
له وبالجملة ان ما يفهم من التشاغل ان المراد به انتشاء ما هو اعم من ان يكون بالفعل او
القوة والحركة انتشاء بالوجه الثاني اذ كل حد يفرض في مسافة الجسم المتحرك بالاستدارة
في الجسم المذكور بالنسبة اليه من حيث انه يطلبه بوجه ما يكون نحوه ومن حيث الحصول
عنده وصول قال او الحركة في الزمان اقول لكن للزمان اولا وبالذات والحركة بواسطته
وذلك على ما قاله الشيخ في التعليقات تعلق كل عالم بكل ما يمكن في الزمان فقد يتغير اذ التغير حق
اولا للزمان ثم ما يكون فيه قال بهذه القضية اقول يريد بذلك اتصافها بالعرض وذلك
من حيث انطباقها على المسافة والا فمن نظر ان الحركة في ذاتها والا لكانت متقدرة
وكمية في جوهر ذاتها قال او باعتبار ما اقول يعني بذلك ان تلك الهوية لما كانت مايية المتقدم
فتكون قبلية وذلك لبراتها عن الزمان ولما كانت هوية المتقدم فيكون قبل وذلك بخلاف ما
امر غير الزمان لان ما به قبلية زمانه وهو الزمان وبعبارة اخرى ان الهويات الزمانية
باعتبار كونها معدة لان تصدق الفصول البعيدة بذواتها الفرضية تكون قبليات وبعديات
وباعتبار صدق قبل وبعد عليها يكون قبل وبعد وتغير ذلك الصورة الجسمية حيث انها
متصلة واتصال قال كالحركة اي اتصال الحركة اقول مريد بذلك ان الحركة بعين القطع وبهر موجودة في الاعيان
منطبقة الوجود على الزمان بالعينية لا للمعية العرفية كالامر في العقول المقدسة والجواهر المطهرة
عن حبس المبدا بل التشبيه على وجود ما فيه اما كيف ان وجود الامكان خاص مثلا ليس دفعة
بل يكون تدريجا وليس هذا التدريج من الامور الواجبة الصرفة اذ لكن لعلل بقاء هذا النوع في
الخارج لو لم يكن ذهنيا هو ذا تصور متصور ولهذا التدريج او لتقديره كما نبه عليه الاستاد
في اصل الكتاب وهو المعنى من الزمان فكون الزمان موجودا في الخارج نعم ليس وجودا في دفعة
بل لا يزال تحدد ومتصرم وليوجد منه شئ بعد وليس هذا قولا بتناهي الآنات اذ ليس حد شئ
متناقبا لوجه لا يكون الا مستقلا بمكيل الفناء اذ اجزاء ويكون كل واحد من اجزائه منقضيا الوجود
وذلك على ما تو جهه المتكلمون حيث قالوا ان حصة الزمان امر متجدد وحادث معلوم معروف
بقدر ما يعين به متجدد موهوم غير معروف وفي طبيعيات الشفاء ان الزمان عندهم ليس الا
مجموع الاوقات فانك اذا رتبت اوقاتا متتالية وجمعتها لم تشك ان مجموعها الزمان

وليس الوقت الا ما يوجد الوقت وهو ان يتعين عارض يعرض فيقول مثلا يكون كذا بعد وقت
معناه انه يكون مع طلوع الشمس بعد طلوعين فيكون الوقت طلوع الشمس وقد جعل بدله قدوم
زيد فهو يصح كقولك صدوح طلوع الشمس فاذن انما صار طلوع الشمس وقتا بتعين القايل اياه
ولو شاء لجعل غيره وقتا الا ان طلوع الشمس قد كان اعرف واشهر لذلك اختير ذلك
وما يجري مجراه لتوقيت فالزمان جملة امور به اوقات موقتة اذ من شانها ان تجعل اوقاتا
موقتة ثم ان ما ذكره الاستاذ المحقق قدس سره سبيل الهداية والنجاة عن امثال هذه الآراء
والطرق الكثيرة الوعرة في المقدر ويدل على ذلك ان جميع ان الحركة مطلقا سواء كانت
حاصلة الزمان كحركة الفلك الاقصى او لم تكن متقدرة بالزمان وان لم يكن الزمان ظرف وجودها
بل بالعكس كحركة الفلك الاقصى حيث انها وان لم يكن في الزمان بل الزمان فيها فيتقدر
والمراد من الظرفية الواقعة في هذه بقولنا بالقبلية هو هذا او لذا فسرناه بقولنا ومتعلقة البوتية
في التقدر وقس عليه ما وقع عنه طاب ثراه غير مرة من كون الحركة في الزمان حيث ان
مراده به تقدره بالحركة مطلقا بالزمان ولا شك في ذلك ان يكون بالزمان فرحركة الجسم
الاقصى بل من باب عدم ذلك ان ما نظر الماذكره الرئيس في طبيعيات الشفاء بما حاصله
ان المشهور من مذهب الفلسفيين ان مقابلة السكون للحركة مقابلة العدم للقنية لا مقابلة القنية
ثم قال من البين ان لا يمكن ان يفرض بينهما مقابلة اخرى الا مقابلة القنية والعدم والقنية
وقد جعلنا لفظ الحركة بازاء امر صوري غير عدمي اذ قد آنفا ان كل ما له فان كان مقابلة العدم
والقنية لم يجز ان يكون الحركة منها الامر العدمي بل نقول ان الجسم اذا كان عادما للحركة وكان
شانه ان يتحرك فيقال انه ساكن ومن ههنا لاح تقدر السكون بالزمان وللقنية وظهر انه
لا حاجة لما يلوح من ان نسبة الشيء لا الزمان بالحصول فيه لا يكون الا متغيرا حقيقة كالحركة او
تقدرا كالسكون فان معنى كونه في الساعة انه بحيث لو حصل بدله حركة لكانت في ساعة فليتدبر
ولعل الاستاذ المحقق طاب ثراه قد حالف شركة في الرياسة في امر السكون حيث ذكر في عيون الحكمة
بقوله واما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره الا بالعرض اذ لو كان متحركا ما هو ساكن
لكان يطابق هذا الجزء من الزمان اشتى تغيير كلا انه اراد به رد قول من يقول ان الزمان
لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار الحركة بامر الاول ان بديهة العقل لما حكمت بصحة ان يتم
الجسم تحركه في هذه الساعة لا الساعة الفلانية فكذلك حكمت بصحة ان يتم الجسم سكون في

هذه الساعة لا الساعة الفلانية فثبت ان نسبة الزمان الى الحركة والى السكون على السوية
واذا كان الامر كذلك امتنع ان يكون الزمان مقدارا للحركة فاجاب الشيخ عن هذه الحجة فقال
ان السكون انما يتقدر بالزمان على سبيل الفرض يعني ان الشيء الذي هو ساكن الآن لو فرضنا
انه كان متحركا بدلا عن كونه ساكنا لكانت تلك الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان واما
ما اجاب به الاستاذ المحقق طاب ثراه فهو ان السكون لما كان عبارة عن عدم الحركة عما من شانه
الحركة فيكون الزمان مقدارا له من هذه الجهة ولا يلزم الحكم بكونه مقدارا للحركة حيث انه مقدار السكون
من حيث ان لا عدام الملكات حظا ونصيبا منها فهو مقدس عن السكون ايضا وكذلك الوجود
الآني من الجسم لا يكون متحركا ولا ساكنا لانه ليس من شانه الحركة الآن واي حاصل انما قد ذكر
لها حركة وسكون وهي في آن احدهما او في آن زمان وجودها نعم انما في زمان وجود الجسم
فلو فرضنا عدم احدهما لما انتفى اما ان يكون لها وضع او حيز فان كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر
كان حركة وان لم يكن لا حركة ولا سكون وما ذكره قائم المحققين في تجريده في اثبات حدوث الاجسام
من انا لا نجد عدم احدهما محمولا على الآخر الا لما يخفى وكذلك مشاركة حامل القوة الحركة
يعبر به عن هيويات الاجرام العلوية لعدم كونها حاملة لقوة الاستعدادية بل انما حامل لقوة اصلا لكونها
على ما نبه عليه الرئيس في الاشارات من الفرق بين عدة القوام وعدة الكون والبقاء حامل الاستعداد
دون الاول كما كتب من سبقنا احد حاملة ما نحو حركة من الصورة بحركتها الكيفية
الاستعدادية دنانيها تعلق هويتها الشخصية بالطبيعي المرسل للصور بجوهرية فالقوة مضمنة
في فعليتها من سببين ومن ههنا لك لا يكون متحركا الا ما تعلق بها حتى ان النفوس الانسانية
لما كانت متعلقة بالابدان الهيولانية متحركة نحو كمالاتها العلمية وتحليها بالمحركات الفكرية والانتقاء
الذهنية حتى تصل الى غاية قواها ومنتهاه وذلك فضل البوتية من شيء واما المحركات العلمية
في اوضاعها فمن حيث قوة اوضاعها وتشبهها تعالى وذلك يختلف فاعليا والعقول المقدسة والجواهر
المطهرة عن اوساخ القوة الاستعدادية مطلقا فليتبرر الا من تلقاء الافادة الاولى لحركة
لا خفاء في ان ما ذكره بهمنيار المحصل الاول ما يحصل الا جرام الفلكية ايضا ان لم يكن هيولانيا
حاملا لاستعداد قبول الصورة لكنها حاملة لقوة الاوضاع المتعاقبة والحركات المتجددة والاشواق
الخيالية فتكون بالقوة من حيث اوضاع المشتهية الميا فرضا واستتمام ذواتها بقوة تلك الاوضاع
واستعداداتها ومن هنا لك لاح سران النفوس المجردة تعلقية معقولاتها وان لم تكن بالقوة

تكن علوها الخالية و تصورا تها المجردة و تشبهاتها بحسب القوة كما كان لها الوصول الى ما اليه الافلاك بالحركة الكيفية كذلك يكون لها الاستكمال بالكيفية الاستعدادية لذلك و بما قررنا من حمول ذلك الحكم للبسوليات الاجرام الاثيرية ظهر انه يصدق عليها تعريف البسولة بانها جوهر مستعد طان يكون الاستعداد من مقتضيها المنوع لها كما لا يخفى **قال** بالكلية **اقول** بهذا الشكل الافلاك و نفوسها المتعلقة بها كلها مرهونة الوجود بالقوة الاستعدادية نظرا الى كل تشاتها الظاهرة و ان لم يكن بسولة صار مرهونة الوجود بالقوة الاستعدادية للصور القائمة بها كما في البسيطة الاولى العنصرية حيث انها مرهونة الوجود بالقوة الاستعدادية نظرا الى الصور القائمة بها اى لذا فيما تقدم ضمنا ما هو موضح لزوم من كون الافلاك حاملة لقوة الاوضاع و الحركات و التشكلات و التحويلات **قال** بالتقدس عن المواد **اقول** لان وصفه بالتقدس عن ذلك نظير ان يقال في وصف الشمس انها غير مظلمة و في مدح ملك الشرق و الغرب انه غير حائك و لا حاجم **قال** و الدهريات **اقول** لما دل بها العقول المقدسة و اطلق الدهرية عليها باعتبار اصطلاح ما في الاعاضات من عدم كونها آبية عن العدم السابق عليها الدهر بالنسبة تغير الى ثبات **قال** و في السرمدية **اقول** بهذا على اصطلاح اصحاب الحكمة المتعالية من ان نسبة ثبات الاثبات سرمد و هو على خلاف ما ادرجناك سابقا من كون ما فيه السرمد بالذات عن البطلان و الهلاك حيث حكم الاستاذ هناك سابقا بتقدم السرمدي و تاخر نظام الوجود عنه دهرا **قال** لا بحسب المرتبة العقلية لنفس الذات **اقول** بناء على شكية رابعة اوردها المقسم هذا فظنه في هذا القسم دهران المعروض بالذات في التقدم الزماني هو اجزاء الزمان و في التقدم الدهري هو واجب بالذات و الممكن بالذات فلا بد فيما مر معروض بالذات تقرره على وجهين خلاف التقدم السرمدي و التاخر الدهري هو الوجوب و الامكان الذاتيان فيكون معروضين بالذات لهما **قال** اشد تاخرا **اقول** يشعر بان الاشد و الاضعف كما يجري اطلاقهما في الكيفيات كذلك يجري في الكميات قال بعينه في التحصيل ان الشدة ازدياد طبيعة العام فيما في بعض افراده الضعف هو ما يقابله كالتطويل بالقياس الى ذراع و الذراعين و الاسود بالقياس الى الغمق و القير **قال** لا محالة يمتنع دخوله تحت **اقول** تقريره ان العقول المقدسة عن الزمان نسبتها اليه كلية بمعنى ان دهره لا تعاقب له مع ما له الى آخره نظرا اليها كذلك ان لها الى نسبة واحدة غير متقدرة كذلك يكون لها الا الموجودات المتخصصة بالباعثة كالحوادث الزمانية نسبة واحدة دهرية غير متعاقبة فلا تعاقب و لا تجدد لذلك لحوادث نظرا اليه فيكون لها نظرا اليها معية دهرية

كان لها بالقياس الى ما دونها معية كذلك فهم ان هذا الامر ظاهر على العقول بحدوسها و لكن يلزم القائلين بتسرمد و تقدم الافلاك و الزمان القائم بحركة الاقتضاء ان يكون لها مع الزمان من ازل لا بداية معية دهرية ازلية فيلزمهم ان يكون لتلك الحوادث الزمانية المتخصصة البوباتها بالباعثة و اجزاء نظرا الى حكم العقول معية دهرية ازلية مع ان الضرورة قاضية بحدوثها و ان حصل لها ما كانت ثابتات صرفة تكون نسبتها الى الزمان الشخص من الاول الى الابد دهرا لها و كما تكون نسبتها اليه كذلك تكون نسبتها الى الكيانات الحادثة المتخصصة بهوياتها الحدوثية كذلك لزوم من ذلك ان يكون نسبتها اليها نسبة الزمان كلها اليها فيلزم قدم الحوادث الزمانية و الا كان الباعث الزمان في اخراج حادثة فيلزم منه كون الزمان نظرا اليها متقادما متجددا مقتضيا متصرما و منه يلزم ان يكون للعقول المقدسة عن الزمان زمانية هيهات في فلك منور الانوار ان يعلو محدده متعال عن الزمان و الدهر و الحركة ما بينا التدريج و السيلان و الزمان حقيقة امتداد التقضي و التجدد و هما بالقياس الى المجردات في الواقع دهرية امتدادية غير قارة يجتمع بالنظر الى نفسها اى يجتمع اجزاءها و احداتها من حدود لا في حدود احداث الحوادث الزمانية تخصص كل منها بحد بعينه من حدود ذلك الامتداد لا ستحقاق بادي و الامكان استعدادي فالتسابقات و التعاقبات و التقدمات و التاخرات بين الزمانيات انما هي بحسب امتداد الزمان و بقياس بعضها الى بعض في ذلك الامتداد بحسب متن الدهر و هو بالنسبة اليه متقدس و متعال عن عالم الزمان و المكان هو بكل شيء محيط **قال** بل تصور عدم الاستقرار **اقول** يعني بذلك ان حقيقة كيفية متصلة لا قرار لها في الآن بحسب الاعيان و قد عبر عنه الشيخ في طبيعيات الشفاء بعدم التحصل حيث صرح بان ليس لها وجود محصل الا في الوهم و وجود قار يجتمع اجزاءها في آن الا في الوهم و ان من المحصلين لما لم يحصل من المتصارم و غير المتصارم الزمان بل ذهب و بعد سماه الى الوجود و العدم حكم بان ليس للزمان وجود الا في الوهم دون الخارج و منهم الفاضل الدواني في حواشيه على التجريد حيث قال القضت كلمة المكذبة على ان ليس الزمان بمجتمع القطع وجود الا في الوهم فان قلت اذا كانت حقيقة متصارمة في الوهم و ان كان غير متحققة في العين فكيف حكم خاتم المحصلين بان عدم الاستقرار هو حقيقة الزمان مع استقرارها في الذهن و الحقيقة لا تتبدل بالتباين الظروف قلنا ان حقيقته القابلية لا قرار لها في الاعيان فتصدق ذلك عليها اذا وجدت في الاذهان كما ان الجوهر حقيقته اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع و في الذهن بالعكس فلا تنقلب حقيقة بحسب الصدق ذلك عليها كما لا يخفى **قال** الا البتة انظر الفاضل

قال اى بالذات يعنى لفقد الواسطة فى العروض لا الثبوت وذلك بخلاف ما عليه الزمان فانه
لا واسطة هناك فى الثبوت فقال اى كوحدة زمان واحد قال انما فسره به لكيلا حيث ان نسبة
الشئ نسبة الزمان او ظرفه وهو الآن ومن الظاهر اختلافها باختلاف الزمانيات وان كانت فى
زمان واحد ولعله طاب ثراه اشار بهذا توجيه ما وقع عن بعض الاقدمين من ان متى الزمانيات
بالنسبة الزمانية واحد ومرادهم هو هذا لان النسبة واحدة ضرورة ان النسبة تختلف باختلاف
احد المنتسبين مثلا ان نسبة زيد مثلا الى الزمان بعينه غير نسبة عمرو الى ذلك الزمان وان كان الزمان
واحدا لكن زيدا غير عمرو فتختلف نسبتا اليه وهى مناهجا قال اى لنفس النسبة يعنى كان ذاته
الحقة الاقدسية تعالى مجرده منقدس عن التغير فى ذاته وصفاته الحقيقة التى هى عين ذاته كذلك الاضافات
العارضة لذاته الحقة الاحدية عز سلطانه لا تكون متغايرة بالفصول شيأ بعد شئ بالنسبة الى ذاته
العروض اذ ليس هناك الا الفعلية المحضة من كل جهة بل انما التغاير والتدريج يجب بالنسبة الى ما يقارنه
والسر فى ذلك ان ذاته الاقدسية منزهة عن الزمان والمكان ولا تغيرها تحدد والآباد والاحوال والدهور ومن
هناك قد لزم حال حاقة حائم المحصلين فى التوجيه بقوله وتغير الاضافات ممكن حيث رد قول من قال
ان الواجب تعالى لو علم الموجودات الفاسدة والجزئيات المتغيرة على ما كون عينا وهى متغيرة يلزم
التغير فى علمه فاجاب بانه يلزم التغير فى اضافة وتسبة البها من دون تغير فى ذاته وصفاته الحقيقة
بل انما يوجب تغير اضافة بسببه وبين معلوماته ولم يعلم ان هذا الضاف سد جدا كيف وان نسبة
المتغير الى الثابت او بعبر فلا تضاف فى هذه النسبة ولا تجدد والا لكانت زمانا له او بعبر او هو لكل شئ
محيط نظرا الاجمله نظام الوجود وكل ذرة من ذرات من الجواهر والاعراض فى الترتيب الذى اقتضاه
وعرضا من ازل الآزال الى ابد الآباد على الاجمال والتفصيل صحيحا بالنظر الاكمل جناب القيوم الواجب
الذات جل ذكره حسبما يستوجبه كبريا عظمته وسلطان عزه وجلاله وهى على اقتضى مراتب الاطلاق
والشمول السعة والاحاطة ورجوع نظام الوجود بجملته ورتق زمام العوالم بامره فى اعتبار حيثية
الاجمال والتفصيل صحيحا لاستيلاء كبريائه وقاهرية الفعالية وسلطان احاطته وتبره الفياض فى
جهتى المبدأ والمنتهى وحيثيتى الاولية والآخرية فصحيح ان الله واحد القهار مبدأ الكل ومنتهاه اول
كل شئ وآخره وفاعل كل شئ وغايته واليه رجوع كل شئ ومصيره من كل وجه ومن كل جهة ومعاده
من كل جهة ومن هنا ظهر سر ما وقع عن افصح به العصمة عليهم السلام من خوضه تعالى عن حدى
التعطيل والتشبيه قال اى فانهم افيد رتبته اى ترق ترقى عليه قال اى ان الاشياء كلها على

اشارة الى الابداع بما عليه خوض الحكماء من تعلق جاعله بفيضه الاقدس مبدعه من دون تخلل شرط ما
مطلقا فضلا عن مادة ونظام الوجود الصادر عن عنايته الازلية على هذه الشاكلة الرائقة الكاملة
المبين الذى لا يغادر صغيرة من الممكنات ولا كبيرة من الانيات الا احصاها فلا يمكن ان يوجد
ما هو خارج عنه الا بارادته تعالى تمجده قال اى والمراد الصورة افيد المراد بالصورة التى هى من
المبادى لكون اما الجوهر المفارق الذى يسمى الصورة باذن ربه واما الصورة الجوهرية المنطبعة
فى هيولى صورة ما اذ كل جسم طبيعى بشرط شئ لا بد له من صورة شخصية فانها اى كانت لا بد
ان تكون مستندة عليك بتفصيل القول من ذى قبل انت الله العزيز العليم قال اى ان
العدم لا زمان افيد وانقاس الشركة فى الرياسة ايضا فى بعض المواضع فجعل العدم الصريح
من المبادى الثلثة المشهورة فلكون وعليه مبنى الاساس فى الاشارات وامثلة سماع الطبيعى والشفاء
والنجات فقد اخذ العدم الذى من المبادى على الاطلاق اى اعم من العدم الصريح والعدم المحمولة
المسمى الزمان وسيجيء بسط القول فيه فى اضاف الكلام فى القبضة الآتية ان شاء الله العزيز
انتهى اقول الذى اظن ان ما عليه فى ذلك الفن هو العدم الزمانى لا اعم منه يرشد اليه ما قاله
هناك ان العدم شرطه ان يكون الشئ متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم ويستحيل
ان يكون مستكملا وتغيرا بل كان الكمال حاصلا دايما فلا يحتاج المتغير والمستكمل الى ان يكون
قبل عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس كيتاج فى ان يكون عدما الى ان يحصل تغيرا
او استكمالى فرفع العدم يوجب رفع التغير والمستكمل من حيث انه متغير او مستكمل ورفع التغير
والمستكمل لا يوجب رفع العدم فى العدم من هذا الوجه اعدم منه مبدا ان كان كل ما هو مسبوق
بوجوده اى وجود كان ليوجد شئ آخر غير نفسه مبدا وان كان ذلك لا يكفى فى كون
الشئ مبدأ ولا يكون المبدأ كل ما لا بد من وجوده بل لا بد وجوده مع ان العدم الذى هو مبدأ اكثر
غير تقدم او تاخر فليس العدم مبدأ ولا غاية لمنافاة ان تناقش فى النسبة انتهى قوله وهو يدل
دلالة صريحة على ان العدم من مبادى الحوادث المتغيرة من حيث هى كذلك ثم ان ظاهر ما وقع
فى اصل الكتاب من قوله والثالث العدم بازمان بدل على العدم الصريح الدهرى ولكن على ان يكون
عليه الحوادث الدهرية والموجودات وغير انه فيما اعتبار امتناع كونها جايه موجودة
بالعدم جدونه ويدل على ذلك ما لحظ فى ذلك ما يدل ايما يدل حظ مسبوقيتها بالعدم جايز
هو او ما تقدمه عليها تقدما عرضيا غير ذاتية حيث انه مقارن لما هو علة ذاتية له كما فى علل متلا

وان لم يكن تاما في التاثير ومنهم من قال ان عدم الحادث السابق عليه لا يتوقف عليه وجوده
توقفا ذاتيا عند من يقول بامكان وجوده ازلا فيتوقف عليه عدمه الذي هو صفة اعتبارية
فيكون مبدا عرضيا له لكونه مقارنا لما هو علة بالذات وبهذا كما ترى انه ان اراد ما يمكن
وجود الحادث في الازل ان له في امكان وجوده لا يكون العدم سابقا عليه فهو اول الكلام
والمستفيد حق وان اراد ان له في الازل امكان وجود مسبوق عليه العدم المطلق الشامل
ولغيره لم يلزم من ذلك ان لا يكون العدم مسبوق على وجوده الممكن فاني حصل ان العدم لما
ان يكون زمانيا ام لا فعلى الاول يكون مسبوقا على الوجود عرضيا لاحتياج الحادث الى امر لا يمكن
ان يتحقق الا بعد حركة فلهذا سبق عليه عدمه لكونه محتاجا اليه بخصوصه الا ترى ان النفس يتوقف
في افعالها على بدن لا يمكن ان يتحقق الا بعد حين فلهذا لا يوجد الا في زمان حدوثه ويتقدم
عدمها عليها وعلى الثاني يكون مسبوقا عليه عرضيا لاحتياج وجوده الى علة مقارنة له وان لم يكن
ذلك حركة بل امرا آخر كالفاعل مثلا وان كان تاثيره فيه متوقفا على شرائطه ثم قد سبق منا
ما يقرب بهذا في مقام مناسب فتذكر قال علا فقهر اقول اي غلب واستولى ويؤيد ذلك
قوله تعالى لموسى عليه السلام لا تخف انك انت الاعلى اي الغالب وقوله عز وجل في تحريض المؤمنين
على القتال ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين وقوله عز وجل ان فرعون
علا في الارض اي غلبهم واستولى عليهم من العلو علا يعلو علاء فقدر اي وجه تنويع القدرة
عليه على ما قال علا فقهر قال فقدر اقول اي كل انه تعالى اجبر الموجودات على ما يستحقها لذاتها
من الوجود كذلك ما ينتزع منها ما افاده عليها فهو القهار المطلق وانما فرعه على قوله
والغلبة حيث انه لو كان له تعالى شريك لما كان له قهارية مطلقة لعدم كون شريكه تحت قهره
خاتم المحصلين في التجريد قد فرعه على وجوب وجوده وذلك هو الاشبه بالتحقيق لا بهذا الا
ما ينبغي ان وجوب وجوده يدل على انفراده ثم فيدل على قهاريته المطلقة وقس عليه امر
جباريته تعالى حيث انه لا معنى للجبار الا من يجبر الشيء على ما لا يقتضيه البارئ الحق تعالى كذلك اذ
هو تعالى يجبر ماهيات الممكنات على وجودها الذي هو غير مقتضى ذواتها ويخرجها من ظلمة العدم
الى نور الوجود فيكون هو الجبار المطلق ولعل خاتم المحصلين قد فرع التجبر والقهر على وجوب وجوده
تعالى لنظر الى الجبارية والقهارية اللتين بالقياس الى الممكنات واما في الاول وجبا فهو ما ينظر
الى قهاريتها بالقياس الى جميع ما عداه فيتفرع على فردانيته ووحدانيته وان الحصر ذلك فتنبه

في الممكنات وقس على ذلك اذا حمل القهر على عدم طاقة ما عداه من الامتناع منه قال الى قيد
المقارنة للزمان اي بشرط الزمان بالكورة فيه قال متاخر عنه اقول اما ان الغير المستمكن
الزمان والعامد المتقيد بحدود والكل زمان اي يوجد زمان متاخر هو ظرف ذلك الزمان بما هو مخصص
الوقوع بحدود من امتداد الزمان بعينه او بالعكس اي يوجد زمان متاخر ذلك الزمان عنه قال
كان او جزئيا اقول هذا من جملة تقرير كلامه على علمه بالجزئيات الفاسدة المتغيرة لا على تغيره
فاسدة بل مع تغيرها في حدود ذاتها بالقياس اليه تعالى غير متغيرة وقد من هنا ظهر لاح
حال ما عليه الفاضل الخفري وفاقا لما عليه المعز الامام من الحكم بكفره فظنا منه انه قد نفى علمه بالجزئيات
ولم يعلم انه قد صرح بثبوت علمه بها على نمط مقدس عالي بقوله كليا كان او جزئيا مجردا
او زمانيا من حيث انه يشمل علمه بالجزئي سواء كان تاما مجردا كالعقول المقدسة والجواهر
المطهرة عن ارجاس الهيولى الظلماني او جسمانيا متغيرا زمانيا كالحوادث الكائنة والجزئيات الهيولانية
وجودا بالامكانات الاستعدادية والحركات الدورية فالسابقات واللاحقات والمتقدمات
والمتاخرات والمجردات والملاحقات من الزمانيات انما هي بحسب امتداد الزمان والقياس بعضها
الى بعض في ذلك الامتداد الذي هو الزمان وهو افق التقضي والتجدد لا بحسب ما من الدهر وانما نسبته
الامن منقدس متعال عن عالمي الزمان والمكان وهو بكل شيء محيط فقد بان ان الاشياء كلها حاضرة
له تعالى في الازال والآباد وعلى الاستمرار الدهري والاتصال الواقعي على سنة متعالية عن مسالك الادوار
العاميه وان الاستمرار السيالي والاتصال الامتدادي بل دفعة واحدة دهرية منضبطة فيها الماضي
الزمانية والمستقبلات الآتية الى الغير الابد لا دفعة واحدة آنية ولا فترة زمانية وهنالك الولاية
بعد تحقيق هذا هو مخ الامر ومفصل القول ومحز الحق ومخزن الحكمة قال على العالم اقول اي على عالم
الحوادث سواء كان هو شرط لنظام الكل كما زعمت الافلاطون السرمد المبدعات او هو كل العالم الكبير كما
ذهب افلاطن ومن في طبقته منزلته اعني مشغول الاصول قال مشى ثالث اقول تقريره ان ملاك
تقدمه تعالى على معلولاته وجوده الرابط الذي هو عين ذاته فلا ذهن لا عن عقل عاقل يحكم حكم
سرادقات قدس وجوده حتى يحكم بتقدمه على مخلوقاته بوجوده الذهني بل انما يكون ما في العقل
المضاعف وقصاراه ان يكون حكاية عن الوجود الحقيقي القائم بذاته والكلام في الحكاية فلا
تنوة على ما نبه عليه بقوله لان الوجود شيء ثالث المتقدم اي الكل والمتاخر المحمول على الوجود نفس
وجوده وفي قوله وانما تعرضت في ذلك فان اشاره الى الوجود الرابط الاشتقاقي الاشتراكي بما هو

مكتبة

هي الفصل في الذهن وهو ذاته ثالث اثنين وهو غير الوجود الحقيقي القائم بذاته كما نص عليه المعلم الثاني بقوله انه الوجود كله ثم ان الواقع فيما بين الخارج والذهن فتقدم العدم عليها اما في الخارج او الذهن لا كما بين ضمائم ان العينية اذا كانت خارجية كحركة اليد والمفتاح لا يكون ظرف التقدم هو الخارج والا اجتمع العينية والتقدم الخارجيان نظرا الى امر واحد فتعين ان يكون ظرفه هو الذهن ولا يمكن بهذا في الوجود الحقيقي القديمي القائم بذاته الموثرة في وجود العالم والا لزم ان يكون وجود العالم بما هو موجود هو الاصيل هو الوجود القطع فتعين من ذلك نقضه في الاعيان على ما حققناه فتكون حواشي

قال في بيان ثالث القيدان الوجود العيني الاصيل في حاق الخارج بالفعل هو عين ذات الباري الخ تقدم نفس عبارته ما بينه وصرف كتب حقيقة وذكر ذلك وجعل الوجود بالذات كما وقعت غير مرة

قال وما معنى الزمان المقيد فان قياس حصول الوجود في الزمان انما هو لما هو جوهر ذات العالم من قياسه الى جوهر ذات القديم القديمة بالذات في لحاظ العقل قال غاظ نكرا اول نسبته الى العدم او تضايفه بذلك النظر وذلك انما يكون كذلك لو عنى الشيخ بتلك العينية العينية السرمدية في الازل كما هو الظاهر واذا كان المراد منه العينية السرمدية اي نسبة ثبات الى ثبات بعدان لم يكن شيئا ما عليه القائلون بالحدوث فلا يراد فيه والى حاصل ان نسبة المفارقات بعضها الى بعض وكذا نسبة الظواهر الى الظواهر هو السرمد فان كانت ازلية فالعينية السرمدية ازلية وان لم تكن فالعينية السرمدية اي نسبة ثبات الى ثبات بعد ان لم تكن

قال فنقول ان بنا في الفصول الحكم اول بعد في نقل بهذا الكلام عن الشيخ اشعارا بان تقدم القوة على الحادث الزماني انما هو حادث زماني وذلك بخلاف ما عليه المعتزلة من ان الحادث الزماني انما يحتاج الى سبق القوة عليه لما عليه ان يكون العدم تقدم عليها من دون ان يكون زمانيا فيكون عدما غير سيال لا استمراريا فيه الاستمرار يستدرك اليه ما افيه في حل ما نقله عن الشيخ في هذا الفصل من تقدم القوة على الفعل من انه تمهيد لبيان ان كل حادث فانه مسبوق الوجود بمادة ولا يذهب عليك ان نظرهم في هذا الحكم مقصور على الحادث الزماني بما هو حادث زماني اي بعد عدم مستمر لما هو موجود من بعد انعدام الصرف داخل في الكون بعد الا كون المطلق السابق وانما بذلك الاعتبار الحدوث الدهري فسيجيء من ذلك في المقالة السادسة ان كون الحادث لا بوجه الوجود الزماني بل انما يكون له الوجود بعد ان لم يكن وهو من لوازم ماهيته ولا يعقل ان يكون له في ذلك الحال وراء ماهيته اصلا ولذلك حكموا ان كل حادث مسبوق في وجوده بمادة وبدة وان المسبوقية بالمادة والمسبوقية بالمدة متلازمتان متعاكستا اللزوم كليه فكل لا مسبوقية بالمادة يجب بين العدم

٥٨٨٠٠

الصرح فكذلك لا مسبوقية بالمادة يجب في الشيخ فقد الحكم في النجاة بهذه العبارة ان كل ما زمان وجوده بداية زمانيه دون البداية الا بداعية فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده والشيخ ابو نصر الفارابي قد نص في كتاب الجمع بين الرايين على ان المحوج الى سبق المادة انما هو البدء الزماني لا كون الشيء موجودا بعد صرف العدم وصرح الا كون وهذا احرام يخف على احد ممن له تبصرة وتدرب في الحكمة حتى ان صاحب المحاكمات عند قول الشيخ في خواتم الحفظ الحاصل في كتاب البرهان قال اذا تبين في العدم الصرح حال الاه له به ان لا يوجد شيئا او بالا شيء ان لا يوجد هذا احسن قال وانما قيدت العدم بالصرح احترازا عن عدم الحادث المسبوق بالمادة وذلك تخصيص على ان العالم لو كان حادثا زمانا لخلوه في الوجود بعد العدم الصرح لا يجب ان يكون مسبوقا بالمادة وايضا انهم لم يبرهنوا على لزوم سبق المادة من سبيل الامكان الذاتي الغير المختلفة النسبة الا الامكانات اصلا بل انهم جعلوا الحد الاوسط اما الامكان الاستعدادي فقط كما هو سبيل من شايع في الحكمة المشرقية في كتبه كالتلويحات والمطارحات وحاكم المحصلين في كتابه نقد المحصل قال عن العدم الصرح قال لا خفاء ان غرضه طاب ثراه من نقل هذه التعليقات والطبيعيات وغيرها هو اثبات ان ما ذكر الشيخ في اول التاسع على سبيل صدقه الزامي للمعتزلة ليس برهانيا حيث حكم غير مرة بتقدمه تعالى مجده على الزمان والآن وتعاليه عن الدهر والاوان قال بالاستمرار الحق قول لا الاستمرار الزماني بل الاستمرار والبقاء في متن الواقع وحاق الاعيان الذي لا الاستداد بحيث على ما نبه عليه بقوله كما هو مع كل وقت بعد وقت وان كان الواحدة الحق قوله فيه هذه الحكم للآن انما يصح في الآن السيال الذي هو اسم لزمان مدة الآنات الموهومة التي بحاط انتهت وقد حققنا ذلك في الآن المبين انتهى اقول لا خفاء في ان ما ذكره الاستاذ في كتابه الموفق المبين بهذه العبارة احصاء كما ان الحركة في الزمان فكذلك الايام والساعات والآنات فقد يقال للقطع الشروع فيه وانما يتاتى انما في الشيء ونسبة الآن الى الزمان ليست كنسبة الوحدة الى العدد لان الوحدة جزء العدد بخلاف الآن بالقياس الى الزمان بل هي كنسبة النقطة الى الخط المستدير واما الآن السيال فهو بالقياس الى الزمان خارج عن المتناسق جميعا لانه ليس جزءا من الزمان ولا طرفا وانما تشبه نسبته الى الزمان نسبة الوحدة الى العدد لوجه ما من حيث انه مبدء الزمان كما الوحدة كفصل العدد وان كان هو خارجا عن الزمان غير قائم به الوحدة داخلة في العدد

وهو ايضا مما يوجد في الآن ثم لا يخفى ان جواز تصحيح ذلك في الآن الذي هو طرف الزمان لا يظهر ذلك بعد تنبيه مقدمة هي ان الحدود المفروضة في المتصل الواحد سواء كانت بالقوة الآن القوة على ما حبس قريب من الفعل او ما يكون له ذات في المفروض فيه ويكون حده وغايته بالقوة كمنتصف المتصل الواحد الموجود بالفعل يكون كذلك وهما وان اشتركا في معنى القوة الآن الاول منهما لا يجوز الوجود اذ يفرضه اثنين حده وطرفه دون الآخر يرتسم كما ذكر المقام الحادي والاربعين فانه اذا قسم متصل كان لكل واحد من اجزائه مائية وحدود معينة بحيث لو عدم احدهما دون الآخر انا يوجد منهما الحدود دون مائيتها التي هي نفس ذوات الاجزاء فيكون للاجزاء المذكورة ذات قبل هذا الفرض وهو ثابتة لها سواء كان هناك موجود معين وحده وغايته هي من قبل المعين والفارض ان حركه لها حدود ذلك ان نفرضه وهو ما وصل اليه المتحرك حال حركته واحد ليس لك ان تفرضه وهو ما سيصل اليه المتحرك وغايته ليست في الوهم فقط كيف لا وهو موجود في المتحرك كان الحدود كذلك وجودا كذلك ونسبة هذا الحد الى الوهم بالعلية اذ الواهمة علة لحدوثه وغيره عن غيره لا فلا لو جوده خارجا المذكور موجود في الخارج وهو متاخر عما وقع قبله فيكون ثانيا بالقياس الى من هناك يلوح من الشفاء ان الاثنينية اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة ولو كان كذلك لامتنع بالوجه الذي ذكر فرض حد يفرض في مسافة جسم متحرك بالاستدارة فان الجسم المذكور بالنسبة اليه من حيث انه يطلبه بوجه فيكون كالاول من حيث الحصول عنده وصول فيكون كالثاني فاذا تقرر هذا فنقول ان نسبة الزمان الى الآنات نسبة المسافة الى الحدود فكما ان ذوات الحدود موجودة في المسافة وان تاخر وصفها كذلك ان ذوات الآنات موجودة بعين وجود الزمان وان كان اتصافها بوصف البدئية والمتنهائية متاخرا عنها فوجود الآنات في الزمان بالقوة القريبة من الفعل فقد شبه الشيخ نسبة الآن الى الزمان بنسبة الوحدة الى العدد ولما كانت الوحدة موجودة بالفعل في العدد وجزءا منه حقيقة والآن بالقوة في الزمان وليس جزءا منه فقد شبه به تنبيها على ذلك فقد اتضح ان جزئية الآن للزمان مبنية على المسامحة ومن قبيل تشبيه الامور الذهنية بالامور العينية فكذا الحكم بجزئية الآن للزمان مبني على المسامحة والاقرب ان الظاهر انه عند من ذهب اليه انما هو لاجزاء منه واما بالذات

الاول لعل المراد به العلية اي كون المتقين بالعلية بحيث استند حدوثه الى علة جاعلة تامة

بما حاصله انما ان يوجد كلاهما من حيث ان كل واحد منهما علة تامة لآخر وهو محال كما ذكر ذلك وقوله كما لو كان فيض الخ مثال لحصول علة واحدة ولكن العسر في تاثيرها على واحدة فرضا واحدة وتوقف تحققها وثبوتها على اثبات امر يوجب ان يوجد كل واحد من المعين حيث يوجد الآخر وهو ذلك لا يكون علة تامة او ناقصة لها ولو احد منهما لما يرجح بها معينا لا اجتماع السببين او الناقصين على شيء واحد لما ذكر ومن هنا لك ترى الشيخ في حاشيته على كتاب الشفاء انه قال ان تحقق الامر فيه غير ممكن ومن الناس من قال انه لا اشكال في المعية بالعلية عند المتكلمين اذ هم يجوزون صدور الكثير عن الواحد كما لا اشكال في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي لم يمكن بان المحقق الطوسي قدس سره القدوسي من المتكلمين ولم يجز ذلك عنده ولا ان على المعلوم النوعي عليتين له من حيث انه نوع معين بالذات وعليتها لشخص من حيث انه شخص معين بالعرض وان هذا يوجب ان لا يكون فيضا واردا بما هو منه لها من حيث انها علة ومعلول تعدد وتكثر فلا منه تواردا العلل المستقلة على معلول واحد على ان اشتراك العلتين في العلية ليس من باب المعية بالعلية ثم ان المحقق الاسناد قدس سره في حاشيته منه على كتاب الايضاحات قال اما معاني العلية فتحقق الامر فيه غير ممكن وقد حاول بعض تلك الاتباع كصاحب المحاكمات ومن ناسبه توجيه الاستحالة بما ليست بوجه اذ لو اقتضاء كل واحد منهما بالاستقلال لوجود المعلول لوجد بكل واحد منهما ولو اقتضاء كل واحد منهما بالاشتراك لما وجد بكل واحد منهما ثم جريانا لو قصرنا الذكر على ما قال صاحب المحاكمات ثم نورد عليه ما يرد ومن الله التوفيق فنقول انه قال بعد ذكر انه قد استدل الشيخ المحقق امرا بهذه العبارة ان المعية بالعلية سلب التقدم بالعلية ولا سلم فالمعية بالعلية ليس ايجاب العلية والمعلولية وهو اخر الخ يصح قوله فلا يكون معية في العلية ثم قال ولان التقدم وان اخر اعتبارها الثالث وليس يعتبر في المعية الا حال احد جانبه الآخر فيه نظر اذ مراده من الثالث ان كان هو المشترك فنمنع انه اعتبر في التقدم والتاخر بالعلية كذلك يعتبر في المعية بالعلية اذ كما ان احد الشيئين انما يتقدم على الآخر في الوجود كذلك يمكن ان يكون معاونا ان كان احدهما آخر سوى الشيئين والمعنى المشترك منهما فلا نسلم ان التقدم والتاخر بالعلية اعتبارهما الثالث اذ السبق بالعلية وجد حال احد الشيئين المشتركين في الوجود متقدما على الآخر ثم قال او وجد اشكال اما حصل ان المعين بالعلية انكانا علتين لم يجز ان يكونا بالقياس الى امر واحد وان كانا معلولين فان فرضا انهما معلولا علة واحدة فهو باطل لتحقق ليس كذلك اذ الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه اثنان فاذا كان احدهما

الاستناد

معلولا لشئ والآخر معلولا لشئ آخر فيكون معاني العلية الخ فلا موجود من الاثنين واحد منهما علة للآخر او كانا معاني العلية انتهى ثم ان ما حكم به الاستاد من ان ما قاله الحكيم حق لا يستوجب ايرادا لابصار بشارة الامر به عليه اما اولا فلان كون العلتين لا بالقياس الى امر واحد انما تقدح في العلية بالعلية ان كانت معينتين من حيث هما علتان لشئ واحد وليس كذلك لما عرفت به الفرض من ان العلية ليست الا سلب التقدم والتأخر لا اجتماع التقدمين واما ثانيا فلان ما تقرر عندهم ان الامر الواحد من حيث انه واحد لا يكون الا علة تامة لمعلول واحد والفرض انه كذلك لا يوجب ان يكون هذه العلة علة تامة لهما بهذا الوجه ليكون منافيا لما تقرر عندهم واما ثالثا فلان المتغير في العين بالعلية ان لا يكون احد العينين علة تامة للآخر وكون احد الشيئين علة للآخر لا يوجب كونه علة تامة له ليكون بين كل شيئين تقدم وتأخر بالعلية فليتدبر قال الحكيم قول وذلك انما يصح ان يكون منافيا للعين بالطبع على ان يكونا معلولا علة واحدة ناقصة فتكون هي متقدمة عليهما بالوجود واذا كانت تامة يكونا معينين بالعلية فحينئذ لا يكون منافيا لمعلوله على وجه وتعليله ما ذكره عن قوله وبالطبع نوع اشعار بصلاحية كونهما مثلين له اذا كانت العلة ناقصة وما سبق عليه اذا كانت تامة فتصير قال الصحيح قول وفي النهاية يقال فلان يتبع كذا اي يتفظنه ويفتح قال على ان مفهوم كان قول حاصله تشكيكه ان كان ويكون دالا على الماضي والحال والاستقبال اما ان يكون قارا لوجود ثابت الذات ام لا يكون فعلى الاول لا يكون نسبة الى الثابت المتغير اليه وعلى الثاني لا يكون موجودا حتى يصح نسبة الى الثابت حيث ان الثابت ثابت موجود وغير الثابت لا ثبوت له معه فلا يصح الحكم بان نسبة المتغير الى الثابت دهرا لتقائه لعدم وجوده جملة لا تقائه بانقضاء اجزائه فان نصير الحكم على الثبوت على قرار اجزاء الوجود فجعل نسبة الارض الى السماء نسبة ثابت الى ثابت ونسبة الزمان الى الحركة نسبة متغير الا متغير ولم يعلم ان مراد الحكيم من الثابت هو المجرد الصرف الذي لا يتعلق بالمادة مطلقا ذاتا ولا فعلا فقد نبه الاستاد المحقق عليه لقوله ومحرر تحقيقه بما حاصله ان المتغير الذي لا قرار له في الآن موجود قار في وعاء الدهر نظرا الى ثبات الصرف وغرض الحكيم من ان الدهر نسبة الثابت الى المتغير هو ان المتغير في نفسه اذا لم يكن وجوده الا في الثابت فهو دهري وعدم قراره في الآن لا ينافي قراره

نظرا اليه فالظرفان موجودان في الدهر فيصح نسبة احدهما الى الآخر فتقرر جوابه على انظر الطبيعي انه ان اراد من عدم قرار المتغير عدم قراره في نفسه فهو مسلم ولكنه لا نظر الى ان ثابت موجود قار في وعاء الدهر وان اراد منه عدم قراره نظرا اليه فهو ممنوع والسند ظاهر لقد انتشر ما ذكره طاب ثراه من قوله لكن الدهر لو كان زمانيا اي حاصل ان الله سبحانه كما يقدس في ذاته وصفاته وشئونه واسمائه عن التدريج والتعاقب اذ لا يكون وكان الامر تلقائيا كذلك الذي هو ظرف المتغيرات فكذلك هو منقدس عن العينية الزمانية والدفعة الآنية اذ ليس ذلك الا من حيثة الزمان ومن جنة الآن الذي هو حد من حدود الزمان وهو بعلو مجده متعال عن الزمان والدهر وان الحركة ما هيتها التدريجي والسيلان والزمان حقيقة امتداد التقضي والتجدد وهما بالنقص لهما موجودان في الواقع بهوية امتدادية غير قارة تمتنع بالنظر الى نفس ذاتها ان يجتمع جزآن من اجزائها او حدان من حدودها في حد واحد ثم ان الكائنات تتفاعل متمانعة وفقة من حدود وامتداد الزمان الواقع في متن الدهر فاذن الثابتات والقارات والمتغيرات والمتجددات والدفعيات والزمانيات الغير المنطبقة على امتداد الزمان بقضها وقضيضها وصغيرها وكبيرها ورطبها ويابسها حاضرة عنده تعالى مرة واحدة وبهوية مجعولة له جل ومخلوقة للخلاق على الاطلاق وليس ابداعه وايجاده وصنعه واضافة شئ من الاشياء اليه ركيا ولا نفس زمانية ولا دفعيا آنيا بل على نحو آخر وراء وسبيل الوهم منقدس عن ذلك كله ليس قد تحقق له يك ان الزمان على اصول الفلسفة بهوية امتدادية من الازل الى الابد واحد شخصي موجود في وعاء الدهر لا تكثر فيه الا بحسب ما يعرض له من الانفصال في الادوام لاسباب هوية لا التكثات وحمية ولا يلزم ذلك في وحدانيته وشخصيته في نفسه بحيث لا يقبل التكثر كذلك نحكم ثم اذا فرضت فيها اجزاء كانت بمتفاوتة التحقق حدوثا وبقاء باعتبار وجوداتها في النفس بالنسبة الى ما فوق الزمانيات وليس من بعض تلك الاجزاء الى البعض ومن جهة نسبتها الآن واجب الثبوت الربطي اعني وجودها لديه تعالى وحضورها عنده وبالنسبة الى المتعالي عن افق الزمان بل باعتبار الوجود في نفسه وعاء الدهر فلا تعاقب جملة اصلا ولا بين الزمانيات مطلقا بل هي سواسية الاقدام في المحضر والتحقق بحسب ذلك الاعتبار فقد بان عن صبح البيان ان الموجود الغير القار انما يكون له وصف عدم القرار انما حيث يقتضي ويقارنه الوقوع في افق الزمان واما بالقياس الى عرش وعاء الدهر وبالنسبة الى الزمانيات

المتعالية عن افق الزمان لاحاطة فوق الذات على وصف اجتماع الاجزاء المفروضة في الحضور
والتحقق قال في تصحيح الحدوث اقول حاصل ان العدم السابق على وجود العالم تقدمه عليه
الامام الرازي بالذات كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وكذلك تقدمه تعالى عليه لكن فرق بين هذا
المتقدم ردا على الحكماء في حكمهم بتقدمه السرمدي تقدما تقدم العدم الدهري على الحادث بوجوده
الدهري قال فالحق الصريح الخ اقول يتحقق ذلك ان الاضافات العارضة لذاته الحقة الاحدية
عز سلطانه لا تكون مقارنة بالحصول شيئا بعد شيء بل تكون الاشياء بحضرته من كل جهة بل اقول
التعاقب والتدريج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة واما بالنظر اليه تعالى فلا تدريج ولا وقوع في
زمان اذ لا تصوره الازمنة والآنات ولا تقدره بالحدود والاعداد والآجال والاوقات
واما الاضافات العارضة لعالم الامكان من الزمانيات فعلى غير ذلك السبيل ثم لا يخفاك
ان ما حققه هنا يأتي ذكره في تجريد العقايد في تضاعيف رد الاشكال في علة قصر بقوله
وتغير الاضافات ممكن والحق على ما حققه ههنا من ان تغير الاضافات غير ممكن وهذا هو الحق
والحق نسبة لا احكاء ههنا فاندفع ما يتوهم من ان دفع التدافع حيث نسب ذلك الى الحكماء
ولم يرض به وما ذكره في تجريده هو ما عليه فليتدبر قال لزم التسلسل قال حاصل تشكيكه هو ان السرمد
مثلا لو كان موجودا الكان له نسبة الى الزمان بتمامه على المعية فلا يخ اما ان يكون ثابتا او متغيرا
فعلى الاول له سرمد آخر وعلى الثاني دهر آخر وهكذا وكذا الامر في امر الزمان والدهر وسعيه فكل منها
مع ثابت آخر او متغير فيلزم تعاقب في السلسلة الى غير النهاية فقد تعين ان لا يكون موجودا فيلزم العدم
وجود الزمان ثم ان المكابر شارح لملخص فقد قصد في الجواب عن هذا الشك اي قوله لانا نقول
الخ وقوله والاعدام ذكره اي الشك على هذا الوجه ذلك الشارح قال ونحن نغير على ما قاله
الشيخ ونعرف من التوقيف والاعلام وبالجملة ان معناه انا نعرف على ما نقله عن الشيخ حال
ما ذكره الامام من الشك واندفاعه بتلخيص ما اورده نقلا عن الشيخ انا نختار ان السرمد والدهر
ليسا امرين موجودين بل هما نفس نسبة ثبات لا ثبات ولا غير ثبات فيرجع مفاده الى الخبر
الذي لا استمداد ولا استمداد فيه فلا يلزم التسلسل فيكونان مع الثابت بتمامه وللثابت بعضه
الى المتغير ولا لهما معية لعدم وجود شيء في الخارج واما الزمان وان كان موجودا في الاعيان
فانه مع وما به المعية لنظرا الى المتغيرات معية ما عداه من المتغيرات فان لها ان تكون معية ولكن ما به
معيتها هو الزمان واما الزمان نفسه فانه لنظرا الى المتغير كالحركة يكون له معية مع وما به معية

هو نفسه الا ترى ان اجزائه قبل وبعد وهي ما به القبلية والبعدية فاجزائه قبل وقبلية وبعد
وبعدية فوقوعه فيه الا ترى ان الحمل في القضايا الحملية يرتبط بالموضوع بالرابطة واما الرابط
فهي بنفسها مربوطة وان الجسم مستنير بالنور والنور لو نفسه لا بنور آخر فالصور مضيئة بذاتها
والنور لو نفسه لا بضوء او نور آخر فتدبر قال وبحق نقول اي على محرر تحقق ما وقع عن
الشيخ من النسبة لا على ما فهمه ذلك الشارح من نسبة الثبات الى المتغير زعما منه ان المراد من الثبات
ما يجتمع اجزائه في آن فيتناول الجسم ولم يعلم ان ما عنى الشيخ من الثبات هو الثبات الصرف اي
الانوار المجردة والعقول المقدسة عن المادة مطلقا وكذا انوار الانوار جل مجده فتصير قال لابد ان
يكون لبقائه الخ ولم يعلم ان بقاء المبدعات المقدسة على نمط اجل واعز من البقاء الزماني بل هو
بقاء على ثبات صرف في ظلمة جبروتها ان كل سنة جناب كبريائه حيث الامر فيه ارفع الايم الا
على مجرد النسبة الشرعية رعاية للمجاز القشبي تنزلا الى استياس الفظ العامي او بناء على ان
ما هو اقدس وارفع ثبات فوقه بمدارك استيحاش المدارك التي هي من اصاحيب الحكمة المتعالية الا
قال في انفس منا اقول اي الوجود التدريجي المنطبق على الزمان والموجودة الآن انت تغير بان
من الموجود المتغير ما يكون وجوده نفس زمانه فوزا نيا ولا آنيا كما استظهره قدس سره من
المتغيرات في الآنات ما يشمل الكون والفساد حيث انها آنيان لا استمرار فيه وقوع الحركة في الجوهر لا
لزم انعدام المتحرك الشخصية في اثناء حركته فيه فيكون افراده حافية الحركة متوسطة بين صرافة القوة
ومحوضة الفعل كما بين في موضعه ولما كان محال الجوهري معقولا لحد فلو كان متحركا لتقع فيه يلزم
انتفاء قبلية وحدته يلزم انتفاء المتحرك لانتفاء معروضه وهو قال اي وجوده اي قبل الوجودات
والصدمات الزمانية الواقعة في العالم قال وان اعترك الخ وجه الاعتراك انه قد تقدم ان
اقسام السبق سبعة منها المتقدم بالمعية والسرمدية فان حصلت المعية الدهرية فيحصل بازائها المتقدم
دهري فيصير اقسامه ثمانية حاصل الجواب ان ملاك المعية السرمدية والدهرية هو امر واحد فالنسبة
المنسوب واحد والمنسوب اليه مختلف على ما بين مفصلا من كونه متغيرا او ثابتا ولكن ليس المتغير بالنظر الى
الثابت متغيرا فقط بل هو ثابت ايضا قال الحركة التوسطية صدقه شخصية قائمة بالمتحرك باقية ما دام الاول
الخ قد تقدم لا منافاة بين كون الحركة شخصية قائمة بالمتحرك باقية ما دام الاول وبين كونها
لا على التعاقب والتصرم بل على الانطباق على جزء آخر وشرحه ان المتصدي الزمان المتغير
لا على الانطباق عليه لانه لو جاز انطباقه على الزمان على ما هو حدوده فرض كون ما هو موجود فيه بعينه
وكذلك امر فرد آخر وهلم جرا فلا تتصدى الحركة التوسطية على الزمان واما الحركة التي هي مستندة

فهي منطبقة على المسافة والزمان فاجزائها بازاء اجزائها على مابينه عليه المقام استنادا لقوله في زمان على التدريج قال الشيخ في طبيعيات الشفاء المتصل لا اجزاء له بالفعل بل يوجد ان يجزأ لاسباب تقسم المسافة فتنقطع بالفعل مسافات على احد انواع القسمة وما بين حدود تلك المسافات لا يشمل عليها آن وحركة على النحو الذي قلناه تكون في آن بل الحركة التي على التقطع وتكون الزمان مطابقا لها ولا يكون الحد الذي سميناه آنا هو متحركا بالفعل لان ذلك لا يتحرك بالفعل الا متحرك المسافة بالفعل واذا لم يكن متحركا بالفعل كانت الحركة على الموضع الواحد اعني المسافة حقا موجودة ولم يكن حركة بالعدد كانت بالضرورة واحدة بالعدد قال بعض افاضل المحققين بعد ما حسب ابطال التشكيك والحركة الفلكية بالنحو الذي تحققته الخ ما يكون بين ماض ومستقبل واحدة بالقوة فيه اما الحركة واما الذي يعني القطع فيشبه ان يكون واحدة بالفرض لان كل دورة انما تتحدد بالفرض وبالجملة فان وحدة الحركة مثل وحدة المسافة اعني وحدة الاتصال قال المعية للغير المتقدم اقول لا خفاء ان النسبة وملاكها فيما احد هما النسبة الحكمية المقارنية وثانيهما الغير الحكمي المقارنية الاول زمان والثانية بحسب حال المنسوب اليه فيما دهر وسرمد لا بحسب حال النسبة نفسها سواء في ذلك القول بسرمدية المبدعات وازلية الفلكيات او عدمه وان كان الاحرى على نمط مختلف عند هولاء وهولاء حيث ان الحكماء الذاهبين الى الاول حكموا بان نسبة الثابت الى الثابت سرمد مطلقا وان الحكم وشيعته يحكمون بان نسبة الثابت في الازل سرمد والاخير الثابت فيه سواء كان ثابتا فيما لا يزال كالمبدعات او لم يكن كالمتغيرات فهو دهري والتقدم بالقبلية والمعية غير الحكمية غير متقدر بشيء واحد واختلفا باختلاف المنسوب اليه لا يقدح في وحدة سائر اقسام المتقدم بسبعة كما في المعية والحاصل ان نسبة الثابت الى الثابت والى غير الثابت لم يكد يتصور امتدادا متقدرا اصلا لا في ذات المنسوب ودعة النسبة باعتبار نفسها بل كانت النسبة لا المتغيرات متشابهة من جهة المنسوب اذ لم يكن فيما بحسبها كمية ما لم يكن او تقضي حال كانت اصلا بل كان ذات المنسوب مع كل واحد منها مع جميعها على وصف واحد معية غير متقدرة لا مقارنة زمانية ولا آنية بل انما الامتداد في المنسوب اليه فقط سواء في ذلك الحال ازليا او لم يكن اذ الازل كما لا دهر في الحركات الفلكية والثابتة كذلك لا دهر في الحوادث الكيونية لكن الحق الصراح جزم البرهان الساطع على ان الحضر ان قاطبة المكنات من المبدعات والكائنات والمخترعات كما ان ذواتها اعيانها متحيثة بقبل الهلاك الذاتية والبطلان بالحقيقة ابدا من جهة الحدوث الذاتية كذلك جباه خلقها

كمية بمكوا به مسبق العدم بالاعيان على وجودها من جهة الحدوث الدهري ايضا وطائفة منها معذرة بتجوز الارجل بسلسلة اقتضاص الوجود بقطعة معينة من الزمان ومسبوقية التحقق في الاعيان بالعدم في جميع الازمنة التي هي قبل تلك القطعة من جهة الحدوث الزماني فلا يكون هناك اي قبلية دهرية لا معينة قال بالمعية اقول لا خفاء في ان النسخ ذكر المعية بالمعلولية والحق ان كان النسبية فالمعان معان بالمعلولية وان كان المعلولية فالمعان معان بعليتها ثالث فعلى الاول يرجع معيتها الى اجتماع المتأخرين على الثاني الى السبقين وعلى التقديرين يحتمل الاخر فيه عسر لكون احد احاد علة تامة لاخر بن في درجة واحدة وجزء تلك على الاول وكون اخرين سببا لاحد واحد على الثاني والاستاد القدس سره قد حمل على الثاني وجعل الاول مقابلا له حيث قال او بالمعلولية والاخر واضح قال في الايضاحات اقول ما ذكره الاستاد قدس سره في ذلك الكتاب هو بهذا العاض المعان بالمعلولية ليس بصحيح ان يستند الى قدر واحد الى علة واحدة حقة اعني بالذات وبالحيثية جميعا بل قضيا ما يستلزمان به من الاتحاد ان يكون لهما علة موجبة احدية الذات منكثرة الحيثية الاعتبارية فحينئذ ما يستفيض الفيض من المعية بالمعلولية وكذلك المعان في المعية متبع عليها بالقياس الى معلول احد بعينه فاذا تحقق ذلك ظاهر كان اعني المعية بالذات فيضة الطباع المشتركة وهو احد واحد فلذلك استقصر كقضوا الاخر في المعية بالعلية بخلاف المعية بالطبع والمعية بالمعية انتهى كلامه ثم ذكر في اعاض آخر يتلو هذا الاخير بقوله فان اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن التلازم الا من جهة استنادهما معا الى علة موجبة موقعة جنبا ارتباطا مكررا من الجنبين ولكن لا على الوجه الدائر المستحيل بل على سبيل آخر كما في المضاف الحق ومضايفه انتهى قوله قد اورد ناما يوضح المرام بوجه ما فتذكر قال والمرتبة نحو اقول عطف على قوله الحدوث قال في شيونه واضافاته اقول فيه شيء يظهر بترتيب الف قال فان سلب شيء نحو اقول حاصل الزام في هذا المقام ان الاضافات والسلوب والفصولات من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج ولو سلم فهي لا تحقق الواحد من حيث هو واحد بل بسيطة عكسية تحققا فان السلب مثلا مفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه وكذا الاتصاف فيفتقر الى صفة وموصوف والغابية الى قابل ومقبول فاذا تمهد هذا فنقول ليس في العدم الصريح ذهنا ذهن ولا عقل عاقل فلا يصدق هناك معية له تقوم بالنظر الى سلبية العالم وعدمه لانتفائه هناك فلا تحقق لسلب حتى يكون له معية نظرا اليه فهو بهذا الاصل حتى عليها سور كثيرة

مثل امتناع صدور الكثير عن الواحد من كل جهة وبستلزم اتصاف زيد مثلا بسلوب غير متناهية
والشيخ قد صرح به ذلك في غير موضع من كتبه وقال شارح المحصلين في شرحه على اشارات واعلم
ان الامر العدمي ليس عدما محضا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر
ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما بقي عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا
لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم عن علة التامة اذا كان مركبا وذكر في
موضع آخر ايضا بقوله لان العدم المقيد بشيء ما كون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح وقوع الاشارة
العقلية به من حيث هو معقول حتى ان من اعاظم المتكلمين ابن الخطيب الري قدس سره وجه الجبر
قال في الصنائع الغاصرة شرح حكمة القواعد ان اعدام الممكنات تحتاج جائز هلكما تحتاج وجوده
بعقد وما في الذهن دون الخارج ما به ليس في الخارج شيء هو عدم وهذا لا يجاب عن شيء في سؤال ما
هو قال العلولية تتبع اولا الفرق بين الدليلين ان احدهما وسط في الاول حقيقة الوجوب بالذات
والامكان بالذات وفي الثاني طباع علية الواجب ومعلولية الممكن قال حد التشبيه
اقول اما انه خارج عن حد التشبيه لكونه مشتركا معنويا بين السرمدية فلا شبهة غيره لتنزهه عن العدم
ولكونه متقدما عليها بما لا يتناهى فلا شبهة لغيره في الجواز على كنهه وبالجملة ان ذاته سبحانه
اقدس واعلى من مضايقة الخلائق وشائبة الذوات بوجه شيء وجهان قد نقحنا لك شأنا
انه جل سلطانه بسيط الذوات وجاعل الخلائق وفعال الممكنات وكذلك القول في الوجود والشيئية
فهو موجود لا كسائر الوجودات وشيء لا كسائر الاشياء ومن تلقاء شيئية كل ذي وجود كل موجود
كذلك في الصفات الحقيقية واما انه خارج عن حد التعطيل فبالنظر الى ذاته السرمدية الموجبة المقدسة
عن القوة والامكان والتعطيل والابطال والبطلان وكذا الامر بالنظر الى صفاته الحقيقية و
اسمائه الحسنى على ما نبه عليه بقوله انما قصارى ما تقرر ان اطلاق الاسماء الفعالية المجيبة
والالفاظ المتواطية الكائنة عليه جميعا وذلك بالخروج عن حد الابطال والتعطيل كما انه جل
سلطانه بحقيقة ذاته وذاته وصفاته متجرد عن جميع ما عداه متقدس عن سائر ما سواه وكل
ما في حيز العقول ادراكه فانه في البسوط عن حريم جنابه الربوبية بمراحل لا تتناهى عن الواجب المحتوم
ان تخرج ذلك ان كل اسم يتعاطاه من تلك الاسماء القدسية وكل لفظ تستعذب من تلك
الالفاظ الكائنة في شيء من شؤونه وصفاته جماله واعتباراته لا يصح ان يكون بمانع الا بسبيل
آخر متقدس متجرد متعال عن سبيل الذي نعقله ونتصوره من ذلك الاسم ومن تلك الالفاظ

وصفاته لفظ استغفر الله مكان لفظ كان لفظ كانه في جميع الربوبية بجميع اقدس وارفع مما في
وسع ادراك العقول وادانوه مام وكل اسم قدسي لكمال جميع فواضله سبحانه بجميع اعلاه واتحد من العقل
ويوصف الباري الحق بكيت وبيناسبه ويليق كلا وبه ايضا يجب وفايد انيه شيء من الاشياء في انيته
وذاته ولا في شيء من مزاياه وصفاته حتى اذا قلنا ان موجود علاج ذلك ان وجوده لا كوجود سائر
ما دونه واذا قلنا انه حي علمنا انه يجب ان يكون واعيا مما تعقله من نحي الذي هو دونه واذا قلنا انه عالم
علمنا انه يجب ان يكون عالما غير الذي هو غيره وكذلك في سائر الاسماء العزيزة المجيدة
والالفاظ القدسية الكائنة فيجب ان نفرض عقولنا فرضا حتما ان تكون خالصة
العقل المستفاد في هذه المعرفة لا تعرف عن بالنا ان العالم الاكبر الا تعبر عنا هذه الالفاظ
العلية التجيبة والاسماء الحسنى الاكبية ليست ادون جنوح ارفع واعلى من كل ما نعقل متناهيا وسيما
ان متصوره في قوتنا واحدا ان نتعقل قبل هذا هو الخروج من حد التشبيه قال وليس متصورا كما
اول حاصلان حقيقة وجوب الذات ووجوب الوجود بالذات بعينها حقيقة الوجوب الحق
من كل وجه والفعلية المحضة من كل جهة تجمع حقيقات الكمالات المطلقة وفاطبة جهات الصفات الحقيقية
مضمنة في هذه الحقيقة الحقة القيومية الوجوبية وهي بوحدتها الحقة الحقيقة مستحقة اسماء جهات
الخير والكمال واعتبارات حقيقات العز والجلال بأسرها وهذا ما قد اقتدرنا في مقره في علم ما فوق
ان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات اعاد الله من جهة الكائنة فظاهر واما
في صفاته الغير الكائنة فقد نبه عليه بقوله ليس متصورا كما ذكر وذلك بالخروج من حد الابطال والتعطيل
لتفصيل الكلام في هذا الزام بضرب من الاجمال فيقال انه طاب ثراه ذكر في وسيط سابق
على هذا الموضع جزء جد تعداده عن حد التعطيل والابطال كسب صفاته الحقيقية القدوسية
واسمائه القدسية الله هو التي الى صفاتها الحقة فذا امكان بها لك ولا بطلان ولا تعطيل
دلالة لذاته المقدسة نظرا الى الكائنة الحقيقية بان يكون زايدة عليها ذاته لتكون في ذاته عارية
عن كمالاتها عاطلة عن صفاتها تعالى الله عز ذلك علوا كبيرا بل الحق ان صفاته عين ذاته الحقة
من كل جهة فمن هذه الجهة لا تعطيل ولا بطلان ولا تشبيه والصفاتية لما نظروا الى ما عداهم الممكنات
كما مر ممنوة مرهونة بقوة ذواتها وعدمها في جوهرها وزيادة الصفات عليها وان كانت
من الجواهر المقدسة والانوار المطهرة ثم انه طاب ثراه اراد في هذا الموضع بيان خروجه عن حد
التعطيل والابطال والتشبيه والصفاتية جميعا بالنظر الى صفاته الغير الكيفية كما ابجاد ذاته وانوا

كل منها باصلتها وفصلتها لا يتصور بالنظر اليه الاختراع فضلا عن التكوين كما ان الارض اول اجزاء
واقضاء اعضاء انكيف يمكن ان يكون مجموع ما سوى الواحد الحق متوقفا على امر غير ذاته
وجاعلية الابداعية محالة عليه العلم الاول فلو جاز كون الباري الاول علة كونها كلها ثم ان
هذا هو الابداع محالا عليه فما هو الحكمة حيث لا توقف محالا وما غير ذاته الحقة الاحدية فضلا عن
توقفه على المادة فاذا كشفت الاعراق حيث تحققت ان الموجودات الزمانية والثابتات
الصرفة العقلية والاجرام الفلكية العلوية والكائنات العنصرية السفلية نظرا اليه فتوقف وعاد
الدهر واقليم الثبات الصرف لا تسابق شيء منها محالا ولا تخلف ولا تقدم ولا تقطع
بعضه بل انما يكون للمتغيرات بقياس بعضها الى بعض واما بالنظر الى حريم الدهر وسابرة جناب
القدس فلا بل كل موجود كتبقى وجوده بزمان او آن يكون كذلك محالا الدوام لامتناع ارتفاع
عن حد وجوده والا لزم اجتماع النقيضين واما عدمه في غير حد وجوده من الازمنة والآنات
فهو عدم زماني او آني لا دهري بل انما عدمه الدهري الذي لا استداد له استداد فيبطل
بوجوده كما قد سبق فالاطلاق العام الدهري يرجع الى الدوام فلا يصدق سالب دهري يقابله
وذلك بخلاف ما عليه امر مطلقين عامتين زمانيين لصدقهما معا بحسب اوقات المغايرة
والمجددة والمتكاثرة بخلاف ما عليه الدهر فانه لكاب جانب السلب بحسبه فلو صح اجتماعهما
جميعا تبرفيه فانه من غوامض الحكمة ومن هنا يظهر الغلط ذال والقارات بحر اول فقد يستعمل ترتب
ذكره الاستاذ المحقق العزيز من الاشارة الى نظام الوجود الى اجزائه ولا بعد في ان يكون قوله
تعالى محمد في كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم اشارة الى نظام الوجود الذي هو السلسلة
العرضية والى انتظامه الطولية حيث فصلت آياته تناسب الاخير كما ان قوله كتاب احكمت آياته
يناسب الاول فلينظر بعين ان في قوله طاب ثراه وربطها وبالسنوع اقتباس وتلويح اشارة الى قوله
عز من قائل لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اي نظام الوجود حسبان ليشتمل محالا سور وآيات
من الموجودات الزمانية وهو عالم العقول واقليم الثبات الصرف وهو محيط ليشتمل محالا عدة الموجودات
قائمة بالمواد خالية عن القوة والاستعداد عقول طاهرة وصور باهرة ليست بطبايعها الا تتغير
او تنكثر او تتجزء كلا بل اشتاق الاول واحدة ابدية واظهار لاعرة واقتباس قريبة وجلية قدسية
ما يقرب الكائنات سره الدهر محالا نسبة واحدة اشار اليه المحقق الاستاذ بقوله من الثابتات وفي قوله
وربطها بعد اشارة الى العالم النفسي وهو مشتمل محالا جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة ذوات

كالاضافات العارضة لذاته الحقة الاحدية عز سلطانه او شيونه كالمعاد الصفاتية الاضافية
وغيرها وافعاله الصادرة عن جنابه الاقدس الاعلى المتعالية عز عالمي الزمان والمكان وتجرده
عز علايق المادة وعوارض الطبيعة فمتنع ان يفعل شيا بعد شيء وان يبدو له امر غب امر
فليس ايجاده وابداعه وتكوينه واختراعه تدريجيا زمانيا ولا دفعيا آنيا بل دفعة واحدة
دهرية وحبسة واحدة غير آنية ولا زمانية وكذلك الامر في الاضافات العارضة لذاته فلا فراغ
ولا تعطيل انما كان يعقل لو كان هناك امتداد موهوم وحدود مفروضة ليكون الصنع والايجاد
والاضافة العارضة لذاته الحقة من جهتها ونسبة الخلوقات اليه والاضافات العارضة لحيثيتها
في حد الفراغ والتعطيل في سائر الحدود وليس الامر كذلك حتى ان الاضافات العارضة له
لا تكون متعاقبة بالحصول بالنسبة الى ذاته المعروضة لها اذ ليس هناك من جهة ذاته الحقة الاحدية
المحضة من كل جهة بل غايتها التعالق والتدريج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة واما الاضافات
العارضة لما في عالم الامكان من الكائنات فغايتها غير ذلك السبيل فاذن في اثبات الصفات
والاضافات والافعال له تعالى على خلاف ما عليه الامر في صفات ما عداه واضافاته وافعاله خروج عن حد التعطيل ومن سابرة التشبيه بما عداه فكما ذاته القيومية لا تقابل بالعدم
والذوات ولا شيونه وصفاته بالعوارض والصفات والاضافات ذاته بالنسبة الى الممكنات
فكذلك افعاله واضافاته لا تقاس بالمعاني عيل والتغيرات بسبل فعوره وصفه واضافه خارج
عن حد التعطيل ومن حد التشبيه ابداع ثابت وايجاد صريح وتكوين بان لا دفع ولا تدريجي
ودوران اذ لا تصوره الازمنة والآنات ولا تحيزه بالحدود والاعداد والاجال والاوقات لا
هو كتغيرات الطبايع ولا كافاعيل المختارين من ذوي الهامات والارادات فقد بان من سبل
شتى خروجه عن حد التعطيل والتشبيه احدا بالنظر الى ذاته الحقة الاحدية وثانيا بالنظر الى
صفاته الحقيقية الكمالية وقد اشار اليهما الاستاذ طاب ثراه في الوسيط بما اشارة لطيفة
بفحصا من له قلب او القى السمع وهو شهيد وثالثا بالنظر الى صفته الغير الحقيقة والاضافات
والآثار والافعال التي قصدي لذكرها في هذا الوسيط وبطلان قول اليهود متفرع عليه تبرهنه فذال الاول
الباب الاول في الكلام على هذا الشخص الجملي والانسان الكامل سبع محض جاء الاتم عبده الصوم
وعلة الغاية عناية الاوله وهو الكتاب المبين الذي لا يغادر صغيرة من الموجودات ولا كبيرة الا احصاها
وهو الانسان الكبير لنظام عوالم الوجود باسرها المتحصل من السلسلتين العلوية والعرضية وهي خمس

كل المفارقة بل هي ملابسة ما عن اعلاه وموادها مواد تابعة سماوية فذلك هي افضل الصور
المادية وهي مدبرات الاجرام الفلكية وبوساطتها للعنصرية وليها في طباعها نوع من التغير
ونوع من التكثر على الاطلاق وكلها عشاق للعالم العقلي لكل عدة مرتبطة في جملة منها ارتباطا
بواحد من العقول المترتبة وقوله وبالجسم اشارة الى عالم الطبيعة وهي ليشتمل على قوى سارية
في الاجسام ملابسة للمادة على الدوام تفعل فيها الحركات والسكنات الذاتية وتربي عليها كالقوة
الجوهرية على سبيل التسخير واما قوله وصغيرا وكبيرا فهو اشارة الى العالم الجسماني وهو منقسم الى
اثيري وعنصري الاول كبير والملك صغير حيث ان خاصية الاثيري استدارة الشكل والحركة
واستغراق الصورة للمادة وخلو الجوهر عن المضادة وخاصية العنصري التهيؤ لاشكال مختلفة
واحوال متغايرة والقيام للمادة بين الصورتين المتضادتين ايتهما كانت بالفعل كانت
الاخرى بالقوة في اقي الزمان وصيرورة الفعل فيه من القوى السماوية بتوسط الحركات ويسبق
كل ذلك الاخير ابدا بالقوة قال وما على شاكلتها اقول مثل ما فيه الحركة بعد الجنس وبالجملة ان الحركة التوسطية
كما انها موجودة وجود النفس زمانية لا آنية ولا تدريجي حيث انها حالة شخصية وصفة توجد الحركة
ما دام متحركا بها فيحصل في غير او مقدار او كيفية او وضع بها فكما ان لتلك الحركة وجودا سيالا كذلك
الحركة بمعنى القطع كذلك ما فيه الحركة من اعداد هذه المقولات فرد ما بالحقيقة راسم لغير قار كالحركة
القطعية فهنالك ابين منفصل منطبق على الزمان والمسافة وقس عليه سائر المقولات ثم ان الاين
كون في المسافة لا بهيأة ما وهو نقطة متصل واحد لا جزء له بالفعل وينقسم بالقوة على ما قصد القطع
ان الحركة بهذا المعنى امر موجود لسيلان زمانا لا منطبق عليه بل على ان يكون اي حد فرض منه يكون وجوده
بحيث فيه حكما امر ما فيه الحركة من تلك المقولات موجود لنفس ذلك الحد لسيلانه واستمراره
فرد زماني تدريجي منطبق وجوده على كل ذلك الزمان كما عليه امر الحركة بمعنى القطع فان قلت ان
التوسط المطلق امر كلي لا وجود له في الخارج والتوسط الجزئي هو الحصول في حد معين وهو امر اني غير
مستقيم في امتداد المسافة وعالم يتجدد ويتجدد لا يمكن ان يكون تلك حركة واذا تعدد وتخلل
الفصل بعضها بعض لا يمكن ان يوجد في الخارج واستدامة تلك الآنات المستلزم تركب الزمان
والحركة والمسافة من الاجزاء الغير المتجزئة وان لم يفصل بعضها بعض لزم سكون الجسم المستلزم لانقطاع
كونه في الوسط المفروض خلاف ما بين ان الاين هي حصول الجسم في حد هذا المسافة لا منتهاها ان كانت واحدة
فالحركة وان كانت متعددة بلا فاصل لزم تخلل الآنات وهو محال مع ذلك مستلزم لانقطاع

الحركة الاينية قلت ان الحركة التوسطية امر موجود في كل آن تفرض في زمان حركة لا يكون
قبل آن الوصول اليه بعد بل كل آن فرض يكون موجودا فيه بحيث هو وكذلك ما فيه هذه الحركة
من احدى تلك المقولات الاربع قال الاساذ في كتاب الاحاطات ايحاض الحدوث الزماني
بين الثبوت بعد العدم المحدود الحادث الكوني في اني المقطع والمجدد من جهة لا كونها بعدية زمانية اقول
غلط مدرجي وهو وجود الشيء بحيث في زمان ما محدود من جهة البداية على سبيل الانطباق على حد لا
يوصف الا الحركة القطعية الحادثة وما حصوله بها على الجهة الانطباقية كالاصوات وقد فسخ وهو ان
يخصص اول وجود الشيء بحيث ما بأن ما بعينه فان استمر بعده كان من الزمانيات المستمرة والا كان
من الانيات كوانات الحدود المنفردة في المسافة ما دامت الحركة وزمانا لا على التدريج ولا على
الدفعة بل في نفس الزمان على غير جهة الانطباقية وحقيقة ان يوجد الشيء بحيث ما بعينه في زمان بعينه مقطوع
مرجحة البداية مخصصا لا على سبيل الانطباق بل على ان لا يمكن ان يوجد او يفرض في ذلك الزمان
جزء او آن الا وذلك الشيء بحيث ما حاصل فيه ولا يصح ان يتوهم ان لا في ابتداء الحصول اصلا لانصراف
ولا من الشيء فرض بعد الطرف وموضوع الحركة التوسطية الحادثة وما حصوله وحدوثه بهذا المعنى
معين من الحركة القطعية اصلا كزاوية الخطين المنطبق احدهما على الآخر اذا افترقا فاتسع الفاصل
البيت الحركة التوسطية موجودة ولا حصول لها في الآن الذي هو نهاية زمان الكون وبداية
زمان الحركة القطعية بنى الشيء فيه على صدأ المسافة لا متوسطا بين المبدأ والمنتهى والآن
ليس ظرف نفاذ الآنات مستقيمة الامتناع بانيات الاتصال وابطال جزء لا يتجزأ كم
قال في بيان الحادث الزماني لا الآني ولا الدهري يجري في الثلاث الحركات التوسطية وحدوثها اذ
بالحركة كزاوية المسافة وما في معناها وافتراق الخطين او المنطبق احدهما على الآخر
او تقاطعهما او وصول والاتصاف والفاء ما يكونه اخر آنات العقلية وعدم الآن
والآنيات وبالجملة كل ما حصوله بالحركة التوسطية وليس يسيدي من قدر امعينا من الحركة متصلا
بل اي مطلق الحركة على اي قدر كان ليحصل في كل جزء وحد من زمانها قال ابداع اقول تقرره
ان الابداع عنده جعل جوهر المتبة وتأميس النفس الذات من كتم العدم المطلق الازلية واخراجه عن
حيز العدم الصرف الدهري من غير سبق مادة ومدة حصولا لا سبقيا بالزمان ولا سبقيا بالذات
بالذات ولا يكون ذلك الا في المفارقات الحادثة وعلى اقتضاء الحجة راسما
واحق المبدعات بالبداعة الصادر الاول وهو جوهر العقل المحض الذي ليس هو مسبوق الذات

د يحقق الوجود لشيء وراء ذات القديم الحق ابى على هذا الاطلاق والاسر قليسون د
الا رسطاطاليسيون من المشائين والذاهبون الى قدم المبدعات لا يتصح عندهم السبق الا بالسبق
بالعدم الصريح مع الابداع انما عندهم سبق الليس المطلق على الليس المضاف اى بالسبق بالذات
لا غير وليس الابداع عندهم الا ما يكون الا ما ليس الليس المطلق بحسب الحدوث الذاتى
فقط اذ ربما منهم يخصون الابداع بالعقول الاول اذ لا يتقدم عليه تقدما بالذات الا ذات الاول
القيوم جل ذكره فهو الذى قد اليس واخرجه سبحانه الحق من الليس المطلق دون ما بعده من العقول
فى السلسلة الطولية المتوسط عليه وان لم يكن المادة وبهذا المسلك فى الاصطلاح صنفوا
فى الاثبات وسلكوا الاشارات فى الفن السادس ثم لا يخفى ان العنصر عنصران عنصر القوام
وعنصر التكوين والمعتبر فى الاول كونه حاملا لوجود الشيء وفى الثانى كونه حاملا لقوته واستعداده
والاول اختراعى وهو جعل جوهر الذات واخراجه من جوف الليسية الذاتية وجوا العدم الصريح
الدهرى مع سبق المادة بالذات لا بالزمان واما ذلك فى الفلكيات وكليات بسائط العناصر
بهذا على ما عليه اصطلاح القوم الاستاد واما الذاهبون الى القدم فقد اعتبروا فيه الاخراج من الليس
الذاتى مع سبق المادة بالذات من غير المسبوقية بالعدم صريح دهرى والذاهبون الى التخصيص
يعتبرون فيه الليس المسبوق بالعدم صريح دهرى والذاهبون الى القدم يعتبرون فيه الليس المسبوق
بالذات من غير مسبوقية بمادة ومدة
ويقول سائر العقول بعد الصادر الاول مخترعات لا مبدعات واما المكونون فهو اخراج هويات
الحادث المكون الكيانى من امتداد العدم وايقاع وجوده المكون فى عضة من الزمان مسبوقا
بوجود مادته التى هى امكانه الاستعدادى وبزمان عدمه المستمر سبوقية زمانية فلذا يطلق على الشيخ
فى الشفا ان الكائن من المكون مادة وكون الشيء من الشيء مادة صناعى فلم ان
ما سلكناه الاستاد وبهذا من التشكيك بهذه الانواع كما ألف ما عليه مسلك الرئيس فى الفن السادس
من الاشارات حيث جعل الانواع الثلاثة ابداعا ومكونا واحداثا والاحداث اخص من الوجود الزمانى
مسبوقا بالزمان والتكوين اخص من الوجود الزمانى مسبوقا بالمادة بالذات لا بالزمان فكل تكوين
يقابل الابداع من وجه وهو متقدم عليه اذ لا يتصح حصول المادة بالتكوين دون حصول الزمان بالوجدان
والا لزم ان يكون للمادة المادة وللزمان زمان فالتكوين واحداث متر تبان على الاختراع
والابداع هو الاخراج من الليس المضاف الى القرب نسبة بلا جاعل على كل شيء على الاطلاق فان
مسلك الاستاد وافق ما عليه الشيخ فى بعض رسائله قال من اراد تزييف الى حصول ان تقاصيف

فما وقع عنه بقوله لا لعلة والمعنى منها مطلق العلة من الشرائط العالية فالابتداع ح ما عليه
اصطلاح خواصهم الحكماء انه الايجاد الذى لا يتوقف الا على الفاعل التام افيد فيما يناسب
هذا المقام بحضور ليس الابداع الذى هو تاليس الليس المطلق لا من مادة ولا لعلة
وذلك فى النظام الجملى لقوام الوجود بلا سبوقية ابداعيات نظام الوجود ان كان فى الكيانيات
تكوينيات من مواد المخلوقة ابدا على الاسم شيء قال قدرة افيد نصب على التمييز او على انه
منزوع من اى فعل اى ولكن خلق الاشياء اقدره او بقدره بها بان هو من الاشياء
وبانت الاشياء منه قال محمود اقول افيد اى ليس لوجوده القديم الازلى وبقائه
الدائم السرمدى وقت معدود ولا لاقصوصه ولا لاخصوصه ولا مدة محدودة اصلا ولا
متناهية الامتداد ولا متناهية الامتداد بل هو من وراء عالمى الزمان والمكان وبكل شيء
رقيب وبكل شيء حفيظ وبكل شيء محيط قال فلم يزد على قوله اقول اذ ليس سناط ظهور الاشياء
وانكشافها فى علمه الفعلى الحق بكل شيء من كل جهة الا ظهور نفس ذاته الاحدية بحقه جهة بعض
مرتبة ذاته مفيض كل ذات وكل وجود وكل كمال وجود ثم لا يخفى ان ظاهر هذا الخبر يصح بمطابقة
مدلول على انتفاء ما عليه خاتم المحققين وغيره من اثبات علوم تفاصيل على اتم
اربعة بل انما الحق انها جارية فى معلوماته والفرق بينهما ظاهر قال على ما ضد منا واقول بل انما
جود اكرام ورحمة وتفضل وفى المجالس ناديت الرجال اى عاديتم قال الكيف علم ما خلق
اقول ان جواد الحق والفيض المطلق جل سلطانه انما ابداعه وخلقه وافاضته وايجاده لعوالم
الابداعيات على حسب طوق استحقاق الامكان الذاتى وسع دائرة قابليته فقط ولعالم
الكيانيات بمقدار طاقة الامكان الذاتى وقوة قبول الاستعدادى جميعا فهو سبحانه قد اكتفى
بما ابدع وخلق ولم يزد على ما افاض وأوجد لا من عجز وفتور ولا من بخل وضنانة بل انما
لعدم الامكان ونقص القابلة فالنقصان فى جانب القابل مطلقا لا مرجعه الفاعل
اصلا على ما سيتضح قال بالتكفير انما حيث ان علمه سبحانه بما عداه ذاته على الاطلاق فعلمه من حيث
علمه بذاته بل هو نفس ذاته وبسبب ان كل شيء اراده ان يفيض خير نظام الوجود فيفيض
رحمة وجودا الى سيشرحه قال المبدء الابد اقول اى المعنى خالقه والاحد الازل والابد الاستمرار
والامتداد والابتداء والانتهاء باسره منتهيه اليه سبحانه وهو بذاته الاحدية وجوده الحق اول
كل شيء وآخره ورب كل شيء وواردته ومبدأ كل شيء ومعاده قال كما قالت الثنوية انما

في ان ما عليه الثنوية من اصل قديم بظلمة وجوج مما ذكره الشيخ في تعداد مذاهب بعض الاوائل في كتاب طبعات الشفاء حيث قال انما اي الاجسام غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها واحد نوعي وانما يصدر عنها الافعال المختلفة لاختلاف اشكالها ثم قال بعضهم راي الجسمانيات المذكورة في كتاب اوقليدس هي الاخلاط والافلاك بزعمهم ومنهم من قال ان هذه المادة ليست بجسم بل هي الهيولى المجردة عن الصور فخلقت هولاء وزعم بعضهم انها اصغر اجزاء الهيولى وزعم بعض آخر انها الهيولى والنفس والبارى والدهر والخلاء فخلقت النفس بالهيولى التوقف كما لا تعالى فحصل من اختلاطها انواع المكونات ويقال لهم الحرنانيون ومنهم من قال ان هذه المادة نور وظلمة كما ذهب اليه الثنوية من المجوس القائلين بهما ومولد العالم من امتزاجهما الى آخر ما ذكره هناك قلت يجوز ان يكون الامام قد ابطل مادة ازلية وسيدا وقوتها لاشياء في الازل ولا اختصاص لمذهب ببطلان قول هولاء الثنوية بل هولاء واذ ليس في الازل الا الله تعالى واخرج الموجودات لا من شيء ازلي مادة وصنع ومثال كما قرر هولاء الجماهير وتفصيل صنعه وخلقه وابداعه تعالى من بعد العدم الدهري قد تقدم في المقصد المنتقد به قال قلت اولا اي ما ذكره طاب ثراه بقولها قلت فيتين انه بعد نقل ما ذكره ابو جعفر الكليني عاد وجه التفريع فهو شرح كلامه في تفسير الحديث المنقول عن سيد الاوصياء صلوات الله عليه لا يتوهم منه ان لابد جعفر الكليني فيما حققه في شرح كلامه عما نوع قصور او تحو تقصير كيف والاستاد المحترسة حيث قد تصدى لشرح كلامه وتوضيح مرامه وتعرضا في حواشيه على الكافي بعد ذكر مثل ما ذكره ههنا بهذه العبارة فقد بان وظهران مشيخنا الافخم اباجعفر الكليني رضوان الله تعالى عليه قد قوم المخمص ودقق النظر وسلك الصراط السوي في تفسير كلامه عن حشره الله في عصبة ائمة الطاهرين وجزاه خيرا عنا زمرة اهل الدين وعصابة اهل اليقين واولانا من حفظه وسقانا من كاسها نا كرم من سئل واراحم من استرحم قال ان نقيض كل شيء رفعه اقول حاصل الجواب ان نقيض من شيء لا من شيء لانه رفع لا شيء فلا يلزم من كذب لا شيء لا شيء على التناقض صدق من شيء حتى يصح ما قالته الثنوية من الاصل بل نقول ان ما هو صادق هو لا من شيء فيكذب نقيضه وهو من شيء وقد اشتبه على هولاء الاقوام امر لا من شيء بمن لا شيء واستعمال هذا على التناقض لا يوجب استعمال ذلك عليه فلا يلزم من كذب هذا كذب ذاك فلا يصح قول من قال انه يلزم من كذب من لا شيء صدق من شيء لجواز صدق

لا من شيء الذي هو نقيض من شيء وقد صرح الاستاد المقدس سره بانه لا مناقضة بين من شيء وبين من لا شيء كما نحن هاهنا حيث قال اما الاول فموظوء واما الثاني فلانه موجب عدولي والموجب سالب المحمول باعتبار متعلقه لا المحمول نفسه كما بين في قوة انه كائن من لا شيء وقولنا من لا شيء متعلق المحمول الذي هو كائن وعلى المقدرين فيكون نقيض من شيء بل نقيضه لا من شيء وهو صادق وان كذب من لا شيء قال في غلب الجاني اقول يقال له ذ غلب ذو لسان ما رواه حديث كثيب مشهور منسوب السجون مشكون الطرق مسند او متناهي الخاصة والعامة وقوله قد ثبت شهادة الابصار اضافة المصدر الى المصدر بيانية او تخصيصية اي بالمشاهدة الى آخره الابصار اولى بمشاهدة البصائر كذا افيد قال القلوب اقول اي الالباب الزكية القادسة والعقول النقية اي لصدة النفوس الزاكية القدسية قال لطيف اللطافة اقول اي المقدسة عن المادة فضلا عن المادة وهو اللطافة بالحقيقة القدوسية لا بوصف بالعطف المشوري المجسمة عظيم العظمة اي الحقيقية المجيدية لا بوصف بالعظم المشهوري المقداري قال لا يقال شيء قبله اقول اي لا يستطيع عقل عاقل ولا وهم متوهم ان يتصور شيئا هو قبله ولا شيئا هو بعده بل انما يتعقل العقول البهية والنفوس الزاهية العلية انه عز سلطانه هو القبل المطلق والبعد المطلق للوجود كله ولكل ذرات نظام الوجود هو الاول والاخر قال بعد شيء اقول اي حاصية الفاعل متعونة ونصب الاشياء على المفعولية اي هو تعالى مجده شاء الكل بمشيته بارادة حقة وجوبة ورحمة اختيارية ذاتية لا بمشيته قصدية سابقة وارادة شوقية زائدة على نفس الذات بعد تقدير الذات معبر عنها بالهوية والمائية اي الارادة الزائدة قال لا باين ضدا اقول وفي نهج البلاغة الكلام مع كل بمعازة وغير كل شيء لا بمزايلة قال سبق الاوقات اقول حاصله انه تعالى مجده سابق على الاوقات والازمنة مسبقا بالذات وبالسرمدة والعدم وجوده اي قد سبق الوجود العدم حيث ان وجوده عز مجده نفس وجوب الوجود وتاكده بحقيقة الوجوبة فلا يمكن ان يتطرق اليه ساحة جنابه الربوبية الوجوبية شوب من شوائب العدم والبطلان مطلقا ولا الامكان الحقة مسلكا وسبيلا وذلك بخلاف ما عليه اضدادها فانه حيث ان عدمه سبق وجوده بحسب مائية الامكان الذاتية ولو فرض قدمه وايضا ان وجوده تعالى مجده سبق العدم الدهري لما وجد في عالم الامكان اذ العدم لا يعقل تخصيصات مقصورة عند العقل الا عند تخصيصات ملكة التي هي سكان سواد عالم الامكان وقطان مساهرة العدم والبطلان لا غير ان هي الا بعد الوجود الحق

ذوة ممنوعة

الوجوبية والذات الحقة الغيبية قال وجمهرية الجواهر اقول اتى بجهد ابداعه نفس جوهر الذات وسنخ ماهيتها الجوهرية عرف ان الجوهرية لا ماهية له جوهرية بل ماهيته هي انيته الغيبية الوجوبية قال خلقها زوجين اقول فان كل ممكن زوج تركيبي من الجنس والفصل ومن الماهية والانية ولا وحدة في عالم الامكان بل الحقيقة بل مرجع الوحدة في الممكنات الى الاحاد والواحد فليعلم قال بغرائزها اقول ضرورة ان ذات الجاعل الخالق وراء ذات مجعولاته ومفطوراته وطور ذاته وراء اطوار ذوات مخلوقاته ومصنوعاته بالضرورة الفطرية قال وسميعا اقول حيث انه بذاته تعالى كان عالما بالاشياء وحيث انه بذاته ما بالكنه فمن غير غيبة امر آخر اصلا وعلة بالمسموعات بانيته سموعة هو سمعه لكل مسموع فكان لذاته المحيط سميعا لكل مسموع حيث لا مسموع وبصيرا بكل مبصر حيث لا مبصر كما تقرر في مظانه قال ان لا وقت افيد تقدس سبحانه عن الوقت والزمان كما عن الاين والمكان مشروحا في احاديثهم صلوات الله عليهم ومنه قول امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه في خطبة الغرة في خطبة الاشباح لم يتقدم في ذاته بكور الاحوال ولم يختلف عليه حقب الليالي والايام ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال ولا كان في مكان فيجوز عليه الانتقال ومنه قوله عليه السلام في خطبة اخرى جليلة لا يقال له متى لا يضرب له امد بحتى لم يقرب من الاشياء بالصفات ولم يبعد عنها بالافتراق وقد فصلنا وذكرنا في اصل الكتاب قال وبحدوث خلقه اقول اي بحدوث خلقه حدوثا ذاتيا وحدوثا دهريا عما ازله الازل وعما ازله السرمدي اذ الحادث الذاتي معلول القديم الذاتي وعلة الفاقة اليه من حيث طباع الحدوث الذاتي والحدوث الدهري معلول القديم السرمدي وعلة الفاقة اليه من حيث طباع الحدوث الدهري كما في الممكن الذاتي معلول الواجب بالذات وعلة الفاقة اليه من حيث طباع الامكان كما افيد قال وبائنتهم اقول اي مباينة بعضهم بعضا من حيث طباع الامكان بالنسبة كما بين جملة ما سوى الله سبحانه من نظام الوجود مما ان لا شبيه له سبحانه قال ومن الابصار رويته افيد انه على صيغة المصدر او على صيغة الجمع اي المخالفة رويته من ان يكون رويته البصارية بل غايته رويته حواسية عقلية او من ان يكون من مرتبة الابصار الشهادية بل غايته من مرتبة العقول القدسية او المشتملة رويته اي رويته ذاته ذاتا وصفاتا مطلقا سواء كانت رويته حسية البصارية او رويته عقلية عرفانية من مرتبة الابصار ومن مرتبتها من حيث نقصها وقصورها على الاطلاق سواء كانت البصارية حسية انية او ابصارا ملكوتية عقلية اقول ومن لا يلم الاحاطة به افيد اي المحيطة الاحاطة بكنه ذاته وبقدر

المحكوم عليه بالعدم قبل وجوده ان شاء في الدهر الاذوات المعلومات بنفسها دون علم العلم الحق بها بنفس ذاته الحقة التي الصورة العلمية الحقيقية لجميع الاشياء وما به انكشف كل شيء انما انكشف بها فصله وشده وسبقه ثم عنه عدد شاء اما يصح الحكم بالدخول في الوجود من بعد الا دخول فيه على نفس ذوات المعلومات من غير ان يزداد بذلك ظهورها وانكشف فيضاء العلم الحق بالنسبة الى جميع المسموعات من حيث الوجوه اصلا وكذلك سبيل القول في القدرة الحقة بالقياس الى جميع المقدورات والسمع الحق بالنسبة الى جميع المسموعات والبصر الحق بالنسبة الى جميع المبصرات فنفس ذاته سبحانه ازلا وابدا علم حق بالفعل بكل معلوم وقدرة حقة بالفعل على كل مقدور وسمع حق بالفعل لكل مسموع وبصر حق بالفعل محيط بكل مبصر ولا كيف ذلك تحقق ذوات المعلومات والمقدورات والمسموعات والمبصرات وعدم تحققها بالفعل اختلافا بالزيادة والنقصان والشدة والضعف اقول ومعنى الخالق افيد انه لم يعن عنه الخالقية الا الاضافة التي هي فرع ذات الخالق والمخلوق متأخرة عنها بالذات بل الخالق الخالقية الحقيقة التي هي عين الاضافة وهي اسماؤه سبحانه التي يستحقها بنفس مرتبة ذاته ولا يكون حقيقتها لذاته سبحانه بالفعل مرهونة بتجدد امر ما مستفاد وآية ما قرر قبيل هذا من ان الخالق المتجدد ذوات المخلوقات والربوبات نفسها لا حيثية ما من الحيثيات وجهة ما من الجهات لذات الرب الخالق وراء نفس حيثية ذاته المحمدية نفس مرتبة حقيقة الحق فليتعقل وليتبصر قال مع اثبات الصفات للتثنية اقول حاصله افيد ان الكثرة مطلقا بضروبها التي الكثرة قبل الذات والكثرة مع الذات والكثرة بعد الذات يمتنع منها الاول لذاته اي وجوب الوجود الصرف الحق بالذات وبالجملة كل كثرة محتاجة لاصالة فسد العبادي لا يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه اصلا وايضا كل صفة وراء ذات الموصوف فانها ليست في مرتبة ذات الموصوف بتة كما تقتضيه آنفا قال بالمضمرة وحدتها الخ اقول لا خفاء في ان الفصول لما كانت امورا داخلة في حقيقة الجنس لا خارجة عنها مقتضية اياها على عليه امر العوارض المشخصة للطبيعة النوعية قال طاشتراه بوحدة مخلوطة الجوهر بالمضمرة ولم يقل بالمنضمة ثم لا خفاء في ان اعتبار البشرط الشيء والبشرط لا اية البشرط الشيء يجب الاتحاد لا المقارنة مثلا فانيه عليه ههنا بقوله خلطا اتحاديا ثم ان المعتبر في الاعتبار الثاني امران احدهما عدمي وثانيهما وجودي اشار الى الاول بقوله اعتبارا لبذ اجتها لا قوله على ان يكون مقترنة والى الثاني بقوله شاء ان يكون مستترة الخ ولما كان المعتبر فيها البشرط الشيء

الاتحادية فلا يبقى اقتران بينهما بحيث ماخوذة نظر اليه بشرط الاتحاد الاترى ان الجنس بشرط لا
هو البدن وهو غير محمول على النفس وعلى المؤلف منهما مع مقارنة البدن وقس عليه امر الفصول
اما خوذة بهذا الاعتبار حيث انها نفسي او صورة نوعية مقارنة للبدن او الهيولى وهي مباينة
بهن هذه المقارنة وبين عدم الاتحاد وأما المادية الماخوذة بشرط ان لا يكون معها شيء من عوارضها
وعدمها وهي المادية البشرط الا ئية تجب المقارنة لتوجه الاذهان اما وجودا فيها كما هو على
الحكم عليها بالتجرد مثلا لتصورها كذلك وأما كحضار وجودها فيها فلانها لو كانت موجودة
بوجود اصيل لا تقترن بحسب بعارض او عوارض مادية مخصصة مشخصة لها كانت

كان تعرض لذلك المقتضى الوجود امر آخر وقد اثبت في موضع آخر واما كون البشرط شيء موجود
في الاعيان فانه في نفسه وحقيقته بشرط شيء آخر واذا كان مع الف شرط مغايرة من خارج
فالحيوان مجردا كحيوانية موجود في الاعيان وليس كذلك بحسبه ذلك ان يكون مغايرا بل الذي
قال من البشرط امر موجود في الخارج وقد اكتفت من خارج شرائطه واحوال ضرورة حدوثه انتهى وهو
واحد من ذلك بحيوان مجرد بشرط شيء آخر وان كنت ذلك الوحدة زائدة على حيوانية انتهى وهن
بين فوارة لو يلزم من كون الكلي الطبيعي موجودا في الاعيان ان يكثر ذاته بكثرة افراده بالذات
وان سود من الكلي المنطقي بهو نفس طبايع الاشياء واما ما قد ذكرنا ان ما يحقق الكلي الطبيعي
الا ما عرض له الكلية حين عروضه وهو غير صحيح لانه في الذهن ذهبوا ان ليس الموجود من الطبيعي
الا افراده لا شيء صار نفس مفهومات الكلية بشرط ان تعرض لها بينه وهو لو تم فانما
يتم لو كان الكلي الطبيعي نفس الطبيعي المشروط بهذا الشرط وليس كذلك لما حققنا وبعا قررنا
ظهر حال ما قال شارح المطالع ان الكلي الطبيعي لا وجود له في الاعيان لانه لو وجد لكان اما
مجموع الجزئيات او جزء او خارجا عنها والاول باطل والا لكان كل واحد من الجزئيات عين الآخر وكذا
الثاني والاخير مسلم عليه بالوجود فعلى عليه وأما الثالث فهو اختيار ما ذهب اليه جمهور
اختيار الشق الاول من دون لزوم كون احد المغايرين عين الآخر وهو ظاهر وثانيا بان الطبيعي
من الكليات ان وجد في الاعيان فلو وجوده اما مجرد الطبيعي او هي مع امر آخر فسبيل الاول
والثاني والثالث لزوم وجود الامر الواحد بالشخصي في اماكن مختلفة واتصافه بصفات متضادة وهو باطل بطرفي
والثالث لانه لو كان كل من ان يكون موجودا من بوجود واحد او بوجودين فالاول باطل الا
لزم قيام الشيء الواحد باكثر من امر واحد ان قام بالمجموع لم يكن شيء منهما موجودا من بوجود من
لم يكن حمل الطبيعة على المجموع حملا هو باطل انتهى ولنا اختيار الشق الاول من دون لزوم ما ذكره بهم
من الف ولو وجوده في الخارج بوجود مختلط الاتحادي لا استحالة مذهبان
اولهما الوحدة العددية الكلية المبهمة وثانيهما المادية المتحدة في الاعيان بالذات بتعدد افراده
وثالثهما عدم صحة الف فانها بالوحدة والكثرة والحق ان من ذهب الى الاول حكم بهذا الآخر
لان الطبيعة الكلية حالتين حالة الامتياز والانحياز وحالة الخلطة والاتحاد فمن حكم بالاول حكم بالاخير
لا يبالي عن وجودها الاتحادي المختلط الذي بحسبه يتعدد لا بالذات بل بالعرض فتدبر
وان وقع قبل النسبة اي من حيث قبل الف المعبر عنه بالنسبة الارتباطية فيكون ذلك السبب

ايضا بكاية كما في بعضها على من حيث وعلة بقولك لكون السلب بحد ذاته وفرق في كون السلب سببا
وعدمه وفي كلا الشقين يقدم السلب عليه وقاعدة هذه الكلية ان الصادق من سببه بالحقيقة هو
الذي له والموجبة التي محمولها سلب وليس فيه انتفاع النقيضين في الحقيقة بل انتفاع الموضوعية
والمعروف كسب هذا النظر معنى ان العقل اذا جرد النظر الى المادية وحدها لم يجد فيها في هذا الاعتبار
مقتضيا لغير ما هو فيه الا وذلك لانتفاء صدق سلب ما سواه عليه هذا الاعتبار عليه بمعنى ان العقل اذا
يحكم على حالة هذا النظر اخبر عنه بسلب ما عداه ويكون صادقا والا اخبر عنها بكذب هذا النظر
بانكاب شيء سوى الذات كان كاذبا وكل ما تقدم من حيث على السلب في قولنا الآية دالة من
حيث بالسببية والعلة وكثيرة صادرة منه كون سلبيا فما من ذلك الحيث فيرجع ذلك الى السلب
في حيثية الانسانية فقد يكون بان الحيثية الانسانية وان كان يوجد فيه ذلك الحيث فيها فاسد لكن
يوهم تقدم من حيث على السلب الكاذب العدم وهو حاصل عليه بقوله الان ذلك
يوهم الخلف ان مطابق السلب ذاته فليست ذاتية الكاذب التي ليست هي المقصودة بالذات للنظام
العالم سيما كونها جزاء عن العقوبة والشرية حيث ان المراد بها العقل والنفوس كما سبق في ذلك
ثم ان قصد الطباع الجزئية الطباع الشخصية ليس بالقصد الاول وكذلك قصد الطبيعة النوعية
والكلية الطباع المرتبة ثم ان قصد الطباع الجزئية المرتبة الروحانية الهوية الجزئية الجسمانية مرتبة
من ان قصد الطبيعة النوعية الا ان قصد الطباع المرتبة ليست على ان لا يكون شيء من تلك الطباع
اذا وجد شخصية متكثرة بل انما تستدعي تحقق بعض افرادها غير غايات الخيرات اما غاية
الحقيقة وخيرية الحقيقة فوجوده وما عداه من الغايات فهو بالعرض لا بالقصد الاول ولعل
ما ذكره الشيخ بقوله بالقصد الاول ناظر الى هذا فقد بان لك من الشقاق ما فقلنا من الغايات الخيرات فقد ذكرنا ان حاصل
تعلا من غايات الخير ومن جملتها غير المقصد بالقصد الاول وما عداه فهو منطوق غير مقصود
بالقصد الاول فراده مركون غايات الخير في نظام الكل بالقصد الاول هو هذا وان ما له
من الغايات والخيرات في نظام الكل مستهلك نظرا الى خيرية ذاته مضمحل بشعاع مجده وذاته
وخيرية ذاته هو المقصود بالقصد الاول في نظام الكل وخيراته قال الشيخ في التعليقات تعليق
الغاية به ان الاول تام خير عاقل لذاته عاشق لذاته صدور الخير منه فهو مطلوب ذاته وكل ما يصدر عنه
مطلوب فيه الخير الذي وكل هذه الصفات مالم تعتبر فيها هذه الاعتبارات واحدة تعليق
الغاية صدور الخير عنه لذاته لا لغرض خارج عن ذاته ولا لارادة فكون له مجددة فذاته غاية

واذا كانت ذاته غاية وذاته مبدأ الموجودات فغاية بما تابعة لغاية ذاته والبعض
واذا كان مطلوبا بالخيرية الخير ذاته وهو غاية وهو مبدأ الى سواه فطلبه بذاته انه خير مبدأ لهذه
الاشياء وغاية لها بهذا بان بحسبان الحكماء ردعا من قولهم ان الحكمة فردين واحد منهما ذكر
مقرونا ليتبع من العوارض المختصة ويكون الآخر مقرونا بما زعم انه ان هذا ما عليه الاقدمون
وبعد سقراط حسنة قالوا ان لكل نوع كان من خاصة فردين احدهما كان من الاعراض مختصة
وثانيهما لا لها بهي ليس من الاعراض مختصة اذ نوع من شيء ما كان عاما شاملا لما زاد نوعه
والاستاذ المقدم طاب ثراه قدر عليه بان ليس هذا فيهما والسند عليه ما سينقل عن شريكه
فيما بعد حيث قال فظن قوم ان المقصد قوله الى قوله وكان المعروف بالفضل لكن حيث ان
ذلك قد يهب القوم آخرين وبالجملة ان ما ذهبا اليه هو ما قاله الاستاذ وعلا وفاق ما عليه الرئيس
وقد ذكر فيما بعد تصديقا لنسب اليهما من امر العقل الاول وغيره ولم يذكر هذا الاحتمال على ما قال
ذلك الكل الاول فتدبر ولو نبهنا الى آخره وزيف اليهما اقيد الذكر في مسار الواب الشفاء هو بلفظ
وزوال الزائد الفاء برفعا قد يصير ان عنه بارض الحقيقة واقليم الناس من هذا بالصور
الخيالية عند الناس من الغاية بالقوى الخيالية واما ادراك الافهام فقد جعلوا هذه القوى
بدا من عالم المثال الذي هو اقليم الصور المتوسط بين الغيب والشهادة وهذا غير الصور المعلقة
من العقليات الصرفة التي هي في عالم الاله والصقع الربوبي وقد ذكر الاستاذ هذا المثل بادنى ربما تعالى جل ثم البطلوا القوى مطلق فنقول ان افعالها ليست افعل احكاما واتقانا من
مزاولة الصورة سيما الافعال الكثيرة المتقنة المحكمة الصادرة عن النفوس النباتية الغير الشاعرة
ه تصور ونسبوا جميع هذه الافعال الى ملك موكل نوعها سيما بعد النوع بما بالجملة ان ما قال الى هذا
العقل كثير من متأخريهم بعد ان نوع على سبب الافعال الى دقائق عالم الطبيعة من النباتات الحيوانات
التفاوت الحصة القوى دلالة واضحة وارجوع لا حظة الله التي فظر ان من عليها من الذكاء
والميل الى الصواب فقير دالة كيفية صدور هذه الافعال العجيبة بل انه اقتضى غيابا كل في كيفية شعور هذه
القوى بانواع المحسوسات والمدركات من هذه القوى الضعيفة الخ لا تخور جنبا ما يليه فضلا من الامر
والافعال المنسوبة اليها من الصور والاشكال الغريبة المختلفة عن القدرة والاوضاع المتقنة المحكمة الغرض
الخ لتشابه هذا النوع النبات والحيوان وما يجري فيها من الحكم والمصالح الغريبة فيها الاولى هو عجز عن

ادراكها العقول او افهام كما تشهد به الكتب المدونة من مشايخ الاعصار والقرى اذا تكرر فيما قبل مع خمسة
الاف سنة وما يعلم اكثر مما علم فرجعوا اخيرا بهوا اليه والتجاؤا آخرا الى مولاه استناده الى القدرة وافتقروا
بامتناع صدور الامر العظيم الخطير الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء يتعلق بهذه
الشاة ذبحا او فرى وقت شاء كما تعلق به كلمة الكريم وكتابه العظيم سيما ما ذكره فى معرض الامتنان
على عقله وكما يقوله وهو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء واما المشاؤن فجعلوا هذه القوى المقيضة
بمنزلة الآلات والشرائط فى تاثيره وتوقفه فيها وهو لا واحد غيرانهم يقولون لابد لهم من ان يجعلوا لكل حادث
سببا او اسبابا انواعا بمنزلة الشرائط المعدة لتحقق هوية الحادث وتوجده بها فاذا اخبرهم ان ليس لفعل بعينه
وحدث بعينه الا شيا بالحادث حيث ان بعض من عاصرناهم قبل هذا الزمان من الاشياخ قال ان الراس من الفعل
هو رب النوع فليتنبه بهذا القدر فقد ذكرنا ان من القاصرين من جعل له من الذل فى قوله عز
قائل ليس لهذا من الذل بل رب النوع كما ان الفعل فى هذا الخبر محمول عليه واحد عالم بكثرة اقواله و
مرموزاته مقاله لا فرق زمان ولا مكان حاصل ان الطبيعة الكلية المجردة الصورة عن
الزمان والمكان فى اوعيان ولا جميع صورة زمانيا مكانيا بكسبه وذلك بكذوف ما عليه امره كذلك
بحسب الغرض الذى ولا جميعان كما عليه سير غيره فقد ظهر من هذا ان ما ذكره ليس بامر
فى الدرجة البالغة من الحكمة افيد فليتنبه بعبارته على نظمها بجمعائم لنكر فليتنبه سبيل
او هاعند الوجوه الحكمة على التفصيل قال وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب العقلاء فى جميعنا
حصل فيه هذا القوم بحكمة واحدة فنظم ان الشى اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتباره فيه كان مجردا
فى الوجود عنه كما اذا التفت الانسان وحده معقولا من التفاتا خلوا عن الالتفات لا قرينة تفصل
غير مجاورة القرينة وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد ظن انه نظر اليه بشرط غير المقارنة حتى انه يصح
ان يقال فيه انه غير مقارن بل مفارق فظن لهذا ان المعقولة من الموجودة فى العالم لما كان العقل مبانيا
من غيران يتعرض لما بقارنها ان العقل ليس ينال الا المفارقات منها وليس كذلك بل لكل شى من ذاته باعتبار
ومن حيث اضافة الا مقارن اعتبارنا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث هى صورة انسان وحده
فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته من حيث عقلناه وليس بجسمان يكون وحده وحده مفارقا فانا لا
من حيث هو هو غير مقارن على جهة السلب والحاجة العدول الذى نعم به المفارقة بالقوام ليس بسير
علينا ان نقصه بالادراك او بغيره فلك من الاحوال واحدا من اذا شئ ليس شانه ان يفارق حيث
قوامادان فارقه حدا وحقيقة اذا كانت حقيقة ليست مرخوله من حيثية الا خرا ذ الحيثية

فصل المقدمة الواحدة والسبب الثانى عظيم فى امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية
شئ واحد لم يجب فيه الا انه شئ عدده واحد وهو يجب ان يوجد كثيرا من فيكثر بالفرض كما
واحد يكون كثيرا بتقبل هو كذا بوجه ما مستغرقين وقد استقصينا القول فى هذا فى موضع آخر فلا
نعيد ها هنا فنقول ان شيا كثيرة ان معنا واحدا ونحن نذكر ان اى واحد منا لو توهمناه
شيا بهذه المادة ج بالحادثة الاخرى كان يحصل منه هذا الشخص الواحد وكذا كل واحد منا
سببى الذى هو مطلبنا فيه كان يحصل من هذا النحو الواحد وان كان لواسبين واحد تعطل الآخر
فلم يحصل شيا لكن لو ادرة الى لو طرأت على مادة فيدور طرية اثرت صحيح آخر او اثرت ان يوجد شئ
اليه من نظرية ومعقولية لفعلت شيا آخر فلو انهم فعلوا بين الواحد هذا لكفاهم ذلك ولم يحتاجوا
والثالث جملهم بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا شئ آخر سوا بين فى الحكم لا يحتاج شيا فيحصل
كحصول السئول الغالط اذا سئل هل الانسان من حيث هو انسان واحد ام كثير فقال واحد او كثير فان
الانسان من حيث هو انسان انسان فقد ليس من حيث هو انسان شيا او انسان والوحدة و
الكثرة غير الانسان وقد فرغنا الغير من تقسيم هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد
واحدة باقية ان هذا القول يوجب ان تبقى واحدة او كثيرة او انا يكون هذا لو كان قولنا الانسانية
والانسانية واحدة او كثيرة يحتج واحدة لذلك لان الكسر انهم اذا سلموا ان الغير من الانسانية
باقية فقد زعم ان الانسانية الواحدة جميعا باقية حتى يصح الانسانية واحدة او كثيرة والخامس ظنهم
ان امورا مادية اذا كانت معلولة لجسم لم يكن عقليا اى الامور كان ان يفارق فانه ليس انا نعلم
الامور مجاورة معلولة وكانت القمرات مفارقة لجسم ان يكون عقلها حتى يلزمنا ان يكون
اذن ليست من المقدمة التسع ولم تحقق انا نحقق ان الهندسيات من التعليمات لم تستمع وجودها
عن المواد وعلائقها وان اختلفت من نوع من المواد وهذه اشيا يجب ان يكيف فى تصنيف اصول مطلقة
عبارة بالغا ظها وكم نقول قد ريب ان يوجد القوم اذا قصدوا فى القول بوجود الطبيعى المرسل
وجودا مفارقا عن وجودات الافراد فليس ان الكلى الطبيعى كجوهر ذات وانسانى المرسل من حيث هو
وجوده من حيث جوهر ذاته بحيث لو فرض عدم المادة الجسمانية وعلائقها والطبيعة الجسمانية وعوارضها فيجب ان يكون
متحقق الاستدلال العقلى الا ولى الا كيد فيكون بحيث يقتضى انه المرسل من حيث هو موجود من دون ان
ينحل من الموجودات الطبيعية فيجب ان يكون هو بوجوده الا خر مفارقا عن الوجودات الطبيعية وانت يجب
هناك افحام الشخص المتفيش من كون الوجود الا كيد نفس الحقيقة المرسلة جاهلا به غير مصادم

الوجودات الطبيعية على سبيل الاتفاق من دون مدخل ذلك في اعتبار الحقيقة واذ تحققت
ذلك فنقول الامور الخمسة التي ذكرها الشريك ليس شيء منها من اسباب غلطهم اصلا اما الاول
فلانهم لم يجعلوا عدم اقتران جوهر الحقيقة المرسلة الموجودة لشيء غيرها معتبرا في نفس جوهر
الموجود من حيث هو هو وجودا انما بل جعلوه لازما على سبيل الاتفاق من جهة اقتضاء الحقيقة
الكلية وجود نفس الحقيقة المرسلة بشرط شيء [illegible] من حيث نفسها [illegible] البسيط
اي اللابشرطية هناك مقارن للسلب المذكور اي البشرط لا شيئية على سبيل الاتفاق واما الثاني
كان في وجود الحقيقة المرسلة على [illegible] لوجود الافراد لا يصح ان اللابشرطية راجعة الى البشرط
شيئية بل انما يصح انها مقارنة وحيث انها لازمة على سبيل الاتفاق فاذن تبين ان ما اورده
الشريك [illegible] وان لم يورد في مقام [illegible] في مقام ابطال مذهبهم واما الثالث
فلانهم في محل ولان جعلوا الحقيقة المرسلة لابشرط شيء وجودا في حده لابشرطيتها مباينا لوجودات
الافراد بأسرها [illegible] انهم لم يجعلوها واحدا بعينه من الافراد واما [illegible] ذلك
بعينه فانهم في سبيل المثلث وجود الكلية من حيث نفسها لابشرط الوحدة والكثرة ولابشرط كثير
من الاشياء [illegible] ونفس جوهر [illegible] انهم يجعلون الماهية من حيث هي هي شيئا اخر
مباينا لها في الحد واما الرابع فلانهم يجعلون الانسانية الموجودة الباقية على شأنها ابدا حقيقة
طبيعة الانسانية المرسلة [illegible] الانسانية واحدة بعينها والانسانية كثيرة [illegible]
واما الخامس فلان اصحاب القول بالتعليميات هم الفيثاغوريون [illegible]
وان افلاطون قد ابطل القول بالبعد المفارق المجرد والامتداد المستقل المفارق واقام على ابطال
ذلك حججا واضحة ثم [illegible] يسندون الامور [illegible] العقل المفارقة ويثبتون للمحسوسات
مبادي [illegible] من التعليميات الموجودة في الاعيان [illegible] وجود الاخر [illegible] الوجود
لوجود افراده وبالجملة [illegible] هذه [illegible] انتهى كلامه
انتهى ثم اقول وقوله انما القول لاشياء [illegible] حاصل ان مراده في بيان [illegible]
[illegible] انهم [illegible] ذلك بان [illegible] الوحدة في
الاشياء اما علمنا ان لو وجد واحد منها في مادة لوجد فيها الاخر وكانت عينه [illegible]
منقوش [illegible] خواتيم [illegible] فاذا [illegible] خاتم [illegible]
كما ذكرنا [illegible] امور مشتركة في حالة وحدانية فان الخيال الاول هو الخيال الثاني [illegible]

كذلك وكلية الصورة المنقوشة المتخيلة او النظر الى النقوش والخيالات بمعنى المطابقة لا الاشتراك
وفي قوله لو تقدمه سابقة الى مادة اي النفس المجردة التي ترتسم فيها الصورة الكلية [illegible]
مرتسمة فيها وهي قابلة كشمعة لعينها منقوشة بنقش خاتم بعينه واما [illegible] ان يكون كل واحد منها
بحيث اذا حصل [illegible] الذي بعينه لم يحصل الا ذلك بعينه وان حصل امر مشترك بينه وبينه
كالشيء من الانسانية مشتركة في معنى واحد هو الانسان وذلك اذا اخذت لا بانها مرتسمة فيها
فانها كلية بمعنى الاشتراك حيث انها نسبت الى هوية شخصية كل منها اذا حصل لم يكن هو الاخر
وبعبارة اخرى ان ما ينتقش به الذهن بواحد منها غير ما ينتقش بالاخر وان اشتركا
في الطبيعة الكلية المعقولة وكليتها والحال انها بمعنى الاشتراك لا المطابقة لان الاول باعتبار
انها معلومة والثاني باعتبار انها علم والعلم والمعلوم متحدان بالذات فالصورة الانسانية الحاصلة
في العقل من حيث انها متصفة بالكلية بمعنى المطابقة فان الصورة العقلية الحاصلة من كل فرد
ومن حيث انها انسان متصف بالكلية بمعنى الاشتراك بل الحق ان الكلية ليست باعتبار الاشتراك
كما يظهر من كلام الشيخ حيث قال في كتاب النفس من الشفاء ولكن معنى ذلك ان السابق من هذه اذا
احادث للنفس صورة الانسانية فان الانسانية لا تقتضيه البتة شيئا بل يكون المنطبع منه في
النفس واحدا هو عين الخيال الاول [illegible] ولهذا يقال ان زيدا وعمرا لهما
معنى واحد فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه
مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد انتهى وهو صريح في ان الكلية
اذا فسرت بكون المفهوم متساوي النسبة الى الافراد [illegible] في النفس فقد وضح بان
ان الكلية الطبيعية المرسلة بمعنى الاشتراك لا يصح ان يكون في الاعيان حيث انها في الاعيان لوجدت
متمازة عن الافراد كما ذهب اليه افلاطون كانت شخصا بعينه كصورة كلية قائمة منقوش متشخصة
بانها قائمة بها وذلك كصورة نقش بعينه تشخص بعينها من خواتيم منقوشة بنقش واحد فالكلية
بمعنى الاشتراك الذي هو مناطها لا وجود لها الا في الذهن [illegible] ذلك ما [illegible]
ان الصورة الكلية [illegible] مرتسمة في النفس وعلم لا يكون حالها الا كحال الطبيعة الكلية الموجودة
في الاعيان بوجود الاختيار الذي هو المثل الافلاطونية التي هي شخص خارجي لا اشتراك فيها [illegible]
يكون كلها وذلك كنقش الصورة الكلية القائمة بالنفس الشخصية [illegible] مرتسم فيها [illegible]
ههنا لقوله الى مادة [illegible] اي النفس المجردة المرتسم فيها الصورة الكلية [illegible]

مرتسمة فيها وحالها حال مشمعة بها مادة لصورة نقش خاتم بعينه مشاركة نقوش خواتم متشاركة
في ذلك النقش كيف وان حضر بكل منها مثل تلك الشمعة المنتقش بالنقش الاول منها يتقش بعينه
لا بتغير الضرب كل منها على مادة بعد اخرى او يكون كليا كالنقش الخارجي وهو الصورة الكلية
الطبيعية التي في ذهن جالينوس مرتسمة فيه لا في شخص فيه كالظاهر الكلي الخارجي الموجود لا يجوز
بشركة اذ وجد فيه الا وان بما هو مرتسم فيها دون وجد في المطابقة ولكن لم يوجد فيه الاشتراك
وهو قياس الامور الكثيرة الذي هو مناط كلية وقاطبة العلاقة الكبرى وغيره من وجود الكلية بمعنى
المطابقة فانه منهم ان الكلية بمعنيين احدهما المطابقة وثانيهما الاشتراك فهو من بعض الظن
وانتفاء الكلية عنه بالاعتبار الاول كما صرح به الشيخ في كتاب النفس من الشفاء حيث قال
الحق فيه قول الرئيس قال الشيخ في الحكمة الشفاء اما بالقياس الى النفس المجردة التي انطبعت منها
شخصية فكيف يستقيم لها [illegible] لعل نظر الشيخ في ان العلم المرسل اذا وجد في الاعيان
فمغايرة يلزم ان يكون شخصا حيث ان الشيء ما لم يشخص لم يوجد وقد تقدم منا حاشية او ضحنا ان
وجوده او امتيازي الفضاء بما هو علم امر شخصي خارج عن النفس خارج عن شخصه بعينها وامر الكلي المطبع لوجوده
الامتيازي هو بينه اضيح بحسب المطابقة والاشتراك فستقيم ان يقول ومن ههنا يصح ما اورده الشيخ
في الشفاء ردا على افلاطن ضرورة ان الكلية لو وجدت في الاعيان لكانت
واحدة وكثيرة فتكون من حيث هي واحدة كثيرة وهو قول متناقض والسر في ذلك ان الكلية
في الاعيان مرتبة خارجية لا تكون الا واحدة تلك المرتبة وحدة وكثرة وذلك بخلاف ما عليه امرها
اذا كانت موجودة في الذهن فانها توجد ذا الامتيازي لا نها تصدق عليها انها من حيث نفسها لا وحدة
ولا كثرة لان لها في الذهن مرتبة لا تكون لها فيها شيء من العوارض كالوحدة والكثرة فلا تكون
حيث كذا الا كالاشياء غيرها كما لا يخفى [illegible] بل اي ستة [illegible] قد استمر تزيفه وعادته الطوائف
السادسة على القوة العاقلة فغير موضع من كتاب انولوجيا اي موقة الربوبية وهو لفظة يونانية وقد فسرها
بعض علمائنا بمعرفة الصوري كان الارسطيكيين اسم كتاب اقليدس باليونانية وسماه الاسكندري
وبه الاصول وقد ذكر ذلك في كتاب الشفاء من في اشكال الكرات والخروطات في العقل [illegible] قال
العظيم في كتاب طوبيقا ان الحد هو القول الدال على ماهية الشيء وذاتيته كما يحصل من
القريب وخصه فلا يستقيم ان يكون عرضا لي بالماهية ما يكون سببا لظهوره قال الرئيس في فصل الرابع
من الشفاء ان القائل ان يقول ان الحد يعرف جوهر الشيء وذاته فكيف تؤخذ فيه الاسباب الخارجة

عنه ثم اجاب عنه بقوله فالجواب انها خارجة فرضا الى ان جوهره متعلق بتلك الاسباب واضافة
اليها ذاتية لذاته جوهره ان كان من الاسباب المخرجة من الشيء ما هو كذلك والا يمكن ان تعرف
ماهيته حال جوهره الا بذكر اسبابه بل كيف ان تقول الحق والحق ان حد الشيء من جملة ماهيته يتم بما يجوز
قوامه وما ليس خارجا عنه وتتم من جملة ماهيته بما هو معلوم حتى يعلم ان حقيقة كل شيء هو وجوده وتحقق ذلك
ما يقوم حتى في الوجود فتم به وجوده فتم لذلك الشيء حصول ما انتهى ومن ههنا ظهر سر ما ذكره الشيخ
انفا بما ذكر ذلك لمباشرة الانوار المقدسة فما ذكر من الاجوبة فرضا العقل فيكون اجزاء لحده ذاته
لا لقوله اصلا فاذن تحديده بما انما معرفة اسبابه كذا موجد ليست الغائية وشرائط بعضها وآلية
مثل الصادر الاول حيث لا يتقدم عليه الا ذات مبدعه القيوم جل وكبر هو الذي قد آتى كل شيء
من الفيض المطلق دون ما بعده من العقول في السلسلة الطولية لسبق المتوسط عليه وان لم يكن
مادة فكون ذلك اجل مبدعاته واول مجعولاته لمزيته على محوضته امره وصرافة ابداعه وبالجملة
اضافة المبدئي القيوم اليه يخصوصه بالعلية والغائية والمبدئية والمعادية والى ما عداه اي مجموع
عالم الامر وجميع مراتب الابداعيات وهو يات الابداعيات الشوامخ والعوالم من العقول بل النفوس
باسرها وجوده وتمامها وجوده وذاتها وخلقها بما به الحرفة الاستنارة ملك الجهات الاعلى
الا بارها الحق سبحانه فيفيض ان الفاعل العقال الفعاله تاثيرات النفوس المجردة بامر فعالية وضع
تدبيره ثم يعلم من ذلك ان مناسبة النفس القدسية الناطقة البشرية عند استتمام مرتبة العقل المستفاد
واستكمال نصاب العالم والقدس ومعاجرة اقليم الحس ومرافضة عالم الهيولى التي هي بالحقيقة الارض
الظلمانية تنسلخ عن عوارض الهيولية وتستحق ان تصاعد وتخرط في سلك الملكوت الاعلى
ويكون في آخر السلسلة العمودية ومناسبة العقل في اول السلسلة البدنية فاذن كما كان العقل الاول
المرتبة في سلسلة البدو وهذا اخيرة المراتب في سلسلة العود فيكون الملكوت الاعلى في دائرة
الوجود في النظام الكلي اولا واخرا فتبين سر كلامه في ان مطلب ما يطلب لم اوضح بيان واصح
تبيان والله هو الهادي [illegible] وبما يقال [illegible] الفاضل صاحب الاشراق في كتاب المطارحات
[illegible] عن بداية الحكم [illegible] متعلق بقوله متعاقب الى قوله في امتداد الزمان فمعنى انه لا ذات
ليس من جنسه ما دل عليها على ما مر ان يكون ما به يقدم على ان يكون ما به من جانب او بدا فاخرج كما به
الله في الحين بعد العدم نحن انما نتحقق بانشاء قاضي الزمان في جنة الماضي لا نسياني الرحمان
الهادي ليستقيم ان يمتد العدم الى لا نهاية بالفعل اي نوع كان من انواع المقادير انتهى ولا يخفى انه لا يتم

من ذلك ان يكون لبعد زمانى على ما نبه عليه طاب ثراه فى ذلك الكتاب على ما قال نعم يجوز ان يقع
ولا يستحيل تناهى الزمان الى لا نهاية بالفعل وكذب ان يلزم وجود الآن بالفعل فى المبدأ
فانه ليس تناهى سنة الا المقدار فى مقارنة مساق وجود الالف لا نظيره ما يكون المقدار متناهيا
المقدارية ولا يكون لاحد طرفه موجودا بالفعل كمحيط الدائرة وكمحيط الكرة وكثيرا ما ينتهى المقدار عند حد
ولا يكون ذلك الحد نهاية له كما ينتهى سطح المثلث عند كل نقطة من نقط زواياه وليست بطرفين
له وكثيرا ما يكون الشئ حادث الوجود لتقرره ووجوده مبدأ لكونه بعد العدم بالفعل
ولا يلزمه وجود آن بالفعل فى مبدأ حدوثه كما لو كانت المرسطية فاذن ليس يلزم من حدوث الزمان
حدوث دهر يا دون استتباع غايته بحسب مقدارية الا لاضافة بالفعل ان يوجد هناك بالفعل آن
والحكماء اكثر السبعة المقتبسون نور الحكمة من مشكوة النبوة وهم فاليس وانكسيمانس
وانباذقليس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن يعترفون الحدوث الا ابديين وان طائفة تدعى ان
الزمان بل الجدد الى ازلت به أنى المقرر الوجود لكن لم تثبت فصلهم لتقاعس القوانين واجحاف
الاحكام وحسم معضلات الشبه على معقولات الاوهام من بعد عدد المحكم لا خفاء
فى ان العبرة فى الازلية الزمانية للشئ حاله يكون مسبوقا بعدم زمانى مع عدم عرو الزمان عن وجوده
فى ايفائه من الحادث الزمانى انتفاء احد جائزا ما بان يكون مسبوقا بعدم زمانى او بعدم وجوده مستمرا
فى جميع ذلك الزمان فاذا فرض فرد اول بطبيعة كلية مقارن لاول جزء من الزمان المسبوق بالعدم
الغير المحكم مع عدم استمراره فى جميع الازمنة يكون حادثا زمانيا فلو فرض عدم ذلك الطبيعة زمانا
لا يلزم عدمه وجود زمان من دون شئ من افراده وظاهر المقصد طاب ثراه اعتبار المسبوقية
بالعدم المحكم فى الزمانى فلا يكون طبيعة الكائنات الحادثة والهويات الزمانية قديمة زمانا لكونها متحدة
مع افراد السبوق كل منها بعدم زمانى فلو وجدت تلك الطبيعة هى متصفة بالعدم الزمانى يلزم
تحققها بدون شئ من افرادها فعنده طاب ثراه يكون طبايع الكائنات مسلوبة الحدوث الدهرى
والزمانى جميعا ان قلت انه سيذكره طاب ثراه بقوله لا يلزم من ذلك عدم زمانى
الزمان بعد العدم المحكم الزمانى لم قلت انه ليس امرا مركبا لكى حيث ان ما يجب انتفاؤه بعد
العدم السابق شاء وجود العالم عنده موهوم فيلزم على القول بكونه زمانيا والمقصد طاب ثراه قد حكم
بان ذلك عدم غير محكم بل عدم صرح الا مرتاد والا مستاد فيه لا نهاية له ذلك ان يكون طبايع الكائنات
مسبوقة بعدم زمانى من جهتان لا يكون موجودة فى اول جزء من الزمان الذى هو مقدار الحركة فيكون

بهذا الاعتبار عدما زمانيا لكى يكون ذلك او عدما حادثا عدما وجوديا او لكى يكون ما فرضوا
من حدوث الزمان وحكموا بان ذلك العدم السابق عنه موهوم فيكون طبايع الكائنات حادثة
عدما زمانيا لا دهريا فالمعنى العبارة الآتية قدرة عليه بان الدهر ليس كذلك قال فى الاسفار ان
الاول على فرض ان زمانى فاول مبدئى ثم قال واما الاول الزمانى فهو محل المتدى من الزمان فى جهة
الماضى الزمانى كجيث لا يتقدمه زمان آخر زمانى او آنى الصقو بالجزء الزمنى جهة جانب
كجيث يكون فى الوجود الوهمى زمان يكون هو قبل ذلك الزمنى ولا يكون الفرض قبليته الا انتفاء
وحاطه وحاصل حاله قديم زمانى وحادث دهرى بما سواه من الموجودات كطبايع الكائنات لكونها
عدمه طاب ثراه وحادث زمانى ودهرى لفظ العدم المصرف الذى قد حكم فيه بكون سابقه
زمانيا قال فى ذلك الكتاب وقد ذهبنا تبعا لمعظم متقدمى الزمان فى جهة البداية فقد الطبيعة الزمانية
على ما صح الفيلسوف المشهور فى المحصل ان الاول الزمانى انما هو مقدار من الزمان فى جانب البداية
او شئ آخر غير الزمان مسبوقا زمانيا انتهى والمتكلمون قد حسبوا ان العدم السابق على وجود جسم محدث
فيستلزم ان يكون ذلك زمانا سابقا فيكون حادثا زمانيا والمقسم لهما منقسم بهما وفى المحصل
الرد على القائل بعدم على ما قال واما القوة المسماة بالمكان فانها امر يتوهمون من وجود اجسام
تعالى ذكره وجعل حدوثه العالم عدما لعالم مستمر الاجيين حدوثه متقدما فى جهة المبدأ الى اصل
يتصورون بحسبه هذا الوهم ان منه موهومة غير متناهية من جهة المبدأ منتهية الى الوجود من جهة المنتهى
عنه حدوث العالم ويعترضون على ذلك الامتداد الموهوم الغير المتناهى بالاول ولا يستقيم ذلك الا فرض
السقيم الفاسد المعتقد به كما ذهب اليه اوساط المتوغلين فى تنزيه الطبيعة الجسمانية وتنهاد
الظلمة البهيمية انتهى فقد بان ان مقصد طاب ثراه نفع التقدم عن العدم الصرف الدهرى وهذا ما يحكم
طبايع الكائنات معا استحفظ الوجود مستمرا فى التقرر على الاستمرار المتقارن الوجود فى جملة امتداد الزمان
وان كانت مسبوقة بحيز من الزمان الموهوم فتكون الطبايع وهو ما ين جميعا حادثة دهرية وحادثة
معا دون خصائص كل فرد منها بزمان به يمتاز خصائص طبيعته به واما الزمان وحاطه وكل حادث فيه فحادث
دهرى غير داخل حكمه عما وقع عنه بقيد معا واضطرار فى التصحيح قدم وجود الطبيعة فى الدهر بتة فهو حق وما يكون
تلك الطبيعة قديمة زمانية فانما يستحيل ان لم يكن الزمان من ازله الى ابده عن شئ من افراده الحادثة على ما ذكرنا
اليه سابقا من ان العبرة فى حدوثه عدم بقائه فى جميع الازمنة سواء كان مسبوقا بعدم زمانى او لم يكن كذلك
وعدم فرد منها فى اول جزء من الزمان قليته بر تم فى حقائق جواز ان تكن من قبيل طاب ثراه من اثبات كون

كل فرد من الكل بعد زمان فيكون مسبوقا بعدم الكل والظاهر انه كذلك نظرا الى الانواع المتوالدة
واحدا بعد واحد واما الانواع المتوالدة المستمرة فانه سيظهر قدرما من سبيل الى اثبات تناهي الزمان وتناهي
الحوادث حيث ان جملة الانواع بدوام بدوام افرادها الغير المتناهية بالمعاقبة على ما زعمه القائلون بالقدم
فلنا منعهم انها قديمة وذلك بخلاف كل واحد من الانواع المتوالدة فانها حادثة قطعا وقد مر ان كل حادث
مسبوق بالزمان وبالعدم الصرف فاطلاقه عليه ليس على ما ينبغي ثم اذا طلب منه شاهد
على ان كل حادث منها مسبوق بالزمان وبالعدم الصرف فله ان يقول ان كل حادث منها
فهو ممكن بحسب استعداده الا فاقرب الزمان من ازله سنته الى فلا يكون قبله وقت لا يوجد فيه شيء
من افراده الكلية حتى يكون كذا سابقا على هذا الفرد المفروض المسبوق بالعدم الصرف والسند هو
ليس بستوجب الزمان والاستعداد الذي يأباه طباع وعادة الوجود ويحتاج فيه الى لطف
تركيب ونعم ما قال الاستاذ في غير موضع من صحف ذبره لكن الفرق عالم بكن مرضية شيئا
العلم من شرى الوفاق وسقية لسان الحكمة من سقاء البرهان لم تفوتها حمل اعباء هذه المسئلة
والفاء حق هذه الخصلة حدوث كلها واحدة لا خفاء في ان الحكم بالحدوث الزماني
لكل فرد من افراده مع ان اول فرد منها غير مسبوق بزمان وان مطلقا وان كان مسبوقا
بعدم صرف دهري كما يطيعه الكفاية القديمة زمانا اما ليستقيم اذا عرفت في القديم الزماني ان
احد جانبي عدم مسبوقية شيء من الآن والزمان وتناهيها استقباله وجوده في جميع الازمنة من ازليا
الى ابدية وقد انتفى الامران جميعا فيما عدا الفرد الاول والاخير في الفرد الاول فهو يكون الله
حادثا زمانيا صاح عدم مسبوقية ليس منها كما قلت وبالجملة ان العقيدة القديم الزماني عدم وجوده
عند وان ناظر عن العدم الصرف الدهري او تقدم عليه حتى يصدق عليه انه غير مسبوق بزمان وان
مطلقا مع عدم وجوده عن الزمان من ازله الى سابقة والفرد الاول من تلك الطبيعة لم يكن كذلك
حكم بحدوث الزمان الفارغ عما عنه عليه بقوله حدوث كلها واحدة من اشتى اعصابا بالزمان فلا عاشتا
فوادك عليه فيما سلف فتذكر وذلك تقدم في الدهر حيث انه لا زمان لا مع الزمان
فاذا وضعت الافكر ساكنا لا زمان هناك فلا علوه يقع الاستعداد ودعاء الدهر حيث لا وجود
العدم الدهري او لا ثم لا وجود الا فكر في الدهر لا زمان مطلقا حتى فيه الدهري ذلك العدم الصرف
الدهري لوجود الا فكر الساكنة لا حيث لا زمان هناك وهيهات ثم لا خفاء في ان هذا انما تم
في الفلك الاقصى واما ما سواه من الافلاك فلم يتم هذا الوجه فيه لجواز سكونه لا استعداد ودعاء
الدهر حيث ان ذلك زمان لوجود الحركة المجوم انما قضى قليلة بر لم يستبن لكل ما ثبت
سابقا حدوث طباع الحركات والكيفيات وشتى اصناف الكائنة بالدهر وحاصل من الافلاك فيثبت

وقد سبق قال في طبيعيات كتاب النجاة فيجب ان تكون في العالم قياسات متوالية في سنين لا يضبطها الاستقراء
وليس بمستنكر بان لنفس الحيوانات والنباتات وجنسا ما لم يحدث بالتوالد دون التوالد وذلك
لانه لا برهان على امتناع وجود اشياء وحدثت معا بعد ان لم تكن معا بسبب التوالد دون التوالد انتهى
وهو صريح في الحدوث لكن الذي يظهر من كلامه ان السبق في الامكان بعدم الوجود في زمان او آن فانه
لا يكون بحسب استعداده الا فاقرب الزمان من ازله سنته الى فلا يكون قبله وقت لا يوجد فيه شيء
من افراده الكلية حتى يكون كذا سابقا على هذا الفرد المفروض المسبوق بالعدم الصرف والسند هو
ليس بستوجب الزمان والاستعداد الذي يأباه طباع وعادة الوجود ويحتاج فيه الى لطف
تركيب ونعم ما قال الاستاذ في غير موضع من صحف ذبره لكن الفرق عالم بكن مرضية شيئا
العلم من شرى الوفاق وسقية لسان الحكمة من سقاء البرهان لم تفوتها حمل اعباء هذه المسئلة
والفاء حق هذه الخصلة حدوث كلها واحدة لا خفاء في ان الحكم بالحدوث الزماني
لكل فرد من افراده مع ان اول فرد منها غير مسبوق بزمان وان مطلقا وان كان مسبوقا
بعدم صرف دهري كما يطيعه الكفاية القديمة زمانا اما ليستقيم اذا عرفت في القديم الزماني ان
احد جانبي عدم مسبوقية شيء من الآن والزمان وتناهيها استقباله وجوده في جميع الازمنة من ازليا
الى ابدية وقد انتفى الامران جميعا فيما عدا الفرد الاول والاخير في الفرد الاول فهو يكون الله
حادثا زمانيا صاح عدم مسبوقية ليس منها كما قلت وبالجملة ان العقيدة القديم الزماني عدم وجوده
عند وان ناظر عن العدم الصرف الدهري او تقدم عليه حتى يصدق عليه انه غير مسبوق بزمان وان
مطلقا مع عدم وجوده عن الزمان من ازله الى سابقة والفرد الاول من تلك الطبيعة لم يكن كذلك
حكم بحدوث الزمان الفارغ عما عنه عليه بقوله حدوث كلها واحدة من اشتى اعصابا بالزمان فلا عاشتا
فوادك عليه فيما سلف فتذكر وذلك تقدم في الدهر حيث انه لا زمان لا مع الزمان
فاذا وضعت الافكر ساكنا لا زمان هناك فلا علوه يقع الاستعداد ودعاء الدهر حيث لا وجود
العدم الدهري او لا ثم لا وجود الا فكر في الدهر لا زمان مطلقا حتى فيه الدهري ذلك العدم الصرف
الدهري لوجود الا فكر الساكنة لا حيث لا زمان هناك وهيهات ثم لا خفاء في ان هذا انما تم
في الفلك الاقصى واما ما سواه من الافلاك فلم يتم هذا الوجه فيه لجواز سكونه لا استعداد ودعاء
الدهر حيث ان ذلك زمان لوجود الحركة المجوم انما قضى قليلة بر لم يستبن لكل ما ثبت
سابقا حدوث طباع الحركات والكيفيات وشتى اصناف الكائنة بالدهر وحاصل من الافلاك فيثبت

بها صدقت ما سواه من الابداعيات من سبيل تعلق العناية بشخص نظام الوجود المشتمل عليها جميعا
ولا يستلزم ان يكون الشخص الحكمي غير متسق الزمان والملك اجزاءه واعضاءه بعضها عن
بعض بالحدوث والعدم فتعين من ذلك حدوث الكل بعد العدم الصريح قال والكتاب
المسطور اقول وكذلك الكتاب المكنون على خاتم القرآن المجيد والفرقان الحميد على ما قال عز
من قائل وانه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون التعبير المنصوب اما ان يكون
عائدا الى القرآن فهو دليل على عدم جواز مسه الا المطهرون من الاحداث واما ان يكون عائدا
الى الكتاب المكنون فالمس محمول على الادراك والمطهرون هم المقدسون عن التعلق بما دون الكتابة
والاول ابين الهوية وبالجملة لا يخفى على المتفرسين من ارباب الهوية الظاهر اهلها ومن ههنا
لم تتعلق في هذه الاية على مس القرآن بالطهارة من الاحداث وان كان الحق هو ذلك على ما بين
في موضعه قال عارضه بحر اقول لعل طالب شراه اراد به ان يكون تلك الشئون والاعتبارات عارضة
له تعالى كما انه تعالى كذلك وعلى سبيل الفرض والتقدير نقول كون الواجب تعالى معلولا ممكنا لذاته واجبا
بغيره وكون معلوليته عائدة بذاته وذاته عبارة عن دون لزوم قيام الكثرة الغير الاعتبارية
بذاته تعالى الاحد الحق فان قلت انا لا نسلم ان مراده طاب ثراه من الكثرة العارضة الخ
المبرح هو الاضافات كما ذهب اليه الشيخ في التعليقات كما يشعر به العبارات فانه قدس سره
داراه ته وسار صفحة ٢٠٠ حقيقة وان شيئا منها لا يوجب ان يكون فيها الكثرة وانما تكثر بها
مترتبة او غير مترتبة عرضت له قلت اذا قيس الى ما هو خارج عنه تعالى انتهى وهو يدل على ما عرفت
منا على محاذاة ما قال الاستاد من الوجه حيث ان الصفات الفعلية ترجع الى الاضافات
القائمة بذاته تعالى وبالجملة ان الخالقية له تعالى بالنظر الى العقل المنزه عن لزوم الملك الاقبح والنقص
المتعلقة به اضافات ثلث قائمة بذاته تعالى عارضة له قلت انها وان كانت كذلك لكنها
تكون له تعالى بعد خلقة المخلوقات فلا تكون بحسبها صدور الكثرة بل يكون كذلك بحسب صدور الكثرة
عنه وبالجملة ان الخالقية والرازقية وامثالهما من الاضافات الحقيقية التي تتحقق بعد تحقق المرزوقين
والمخلوقين صفات فعلية لا صفات ذاتية له تعالى فيكون هذه الصفات له تعالى بحسب المخلوقين و
المرزوقين لا بحسبها فقط فتعين ما قلناه من وصفه تعالى بالكثرة العارضة والشئون الاعتبارية
ليصح ان يكون بحسبها صدور الكثرة لا ان يكون بحسب صدور الكثرة له تعالى كون اضافاتي بحسب
صدوراته وقد فصلناه في كتابنا خطيرة القدس من اراد الوقوف فليرجع اليه من اراد الوقوف

عليه ثم ان من البعيد ان يكون جواب الشيخ عن خواص اضافات امور النسبية فيكون ذي الجهة عارضة له
فقط اذ قيس اليها ما هو خارج عنها وهي الكثرة عنه تعالى بحسبها وهو عجيب او ممنوع او ممنوع فان استاد
المحقق العلم دام تأييده في هذا المقام من عدم تحقق
الاضافة حيث يستشكل امر على الرئيس في العينية بالمعلولية بين امرين او اجوبة فاجاب عن
ذلك بان العينية بالمعلولية يستدعي الكثرة لما الواصل الحق من الكثرة المتعاقبة
وانما قلنا اذا اراد من تلك الكثرة العارضة لذات الحق تعالى اضافاتها بما هو الواقع من قبيل
وصف الشئ بحال متعلقه فان قلت قال الشيخ في التعليقات تتعلق هذه الموجودات الفائضة
عن الاول كثرة وكيف يمكن ان يكون عن الواحد من الذات الواحد الا بحسب ان يكون عنه بتوسط
العقل الفعال بسبب الكثرة فتكون كثرة والكثرة في العقل الا التشكيك الذي ذكرته وهو انما
يأتي وجوبه بالاول انه يعقل الاول فبهذه صار علة الكثرة وهي علة ومكان وجود الكثرة فيها
اذ الكثرة هناك غير هذه الاوانهم الحكمة اتفقوا وقوع عنه بقولهم فيجب ان يكون بحسب ما
بتوسط العقل الفعال وهو العقل الاول بحسب ما يأتي بعض النسخ الاول بدل الفعال اشارة الى الكثرة
في المعقول الاول على كثرة ولم يقل ان الكثرة في الواجب حتى كذلك قلت ان صفات المعقول الاول
بالذات من الامكان والوجوب بالغير وغير ذلك يوجب ان يكون الواجب بحيث يكون معلولا لذلك
فهو صفة اخرى له تعالى بالذات فقط بان ان وصف الكثرة عروض الكثرة بذاته تعالى بسبب كونها
شئونا واعتبارات لا صفات ذاتية حقيقية ثم ان جهة الامكان المعقولة موجبة لزيادة الماهية
على الانية ومستلزمة لها فيما فيه طاب ثراه فاقول الرئيس من الشيخ صدر ابق
الحركة الاولى اي الحركة التي ترى في بادي النظر سواء كانت مختلفة الحركات اخرى وهي تنافي نظرا
الى ما هو الواقع كما عرفت الفلك الاقصى وفلك البروج والاول اي ما يحيل الى الحركات الفلكية
اخرى جزئية وذلك كما عليه اهل الافلاك الكواكب السبعة السيارة الخ غير ذلك حيث
ان العقد عليه لو لم يكن بحرا لما لاحظ بل كبحب الاعيان ليلزم الامتداد في غاية الدهر لتوقف
الابداعيات الموجودة في الاعيان جزءا من كوهنا ابداعيات الخ والاصل الثاني افسد الاصول
الثانية التي هي مبادي براهين صدوره العالم بقضائها باذن الله سبحانه وفضله ورحمته في
هذا الكتاب الواجب الوجود اي الزمان الدهر السرمد ثانيها سوى ان الوجود بعين
حقيقة الواجب الخ زائد على الماهيات الممكنة وثالثها سوى المتقدم بالذات بانواعه الثلثة وتوابعها

در ايون صرف القبلية الا فلكية بوجه ما الزمانية دارتا فاحكاما ومادخا مسما صوف انواع
الحدوث المكنة ولوازم مباد وسا صوف النسب المتقررة ذه القبلية الدهرية وتحقيق الحق
بشيا وسابقا صوفة كخود وجود الطباع المرسلة كتحقيق امرها وتاسما صوف اتصال الحركة و
الزمان وما يتعلق به ذلك وهم ارفاداه عطف على كمن اى كمن معتبر جنب الحق
وهم ارفاداه الباطل كلا سوا من سبيل الفتوى فى هذا المسئلة اى فان المتقدم من المبادى
العرشية كمون الكيفيات الزمانية والصورة من المبادى الذاتية لها من المبادى
افيضها المبادمات هر حاصل جمعه وحرامات صوفة راسل بها يوما فيوما دهر بغارسق
حرب واداب ولذلك سميت لغيا وماشاقل فى اساس البلاغة اللهم ارزقنى قوت يوم فيوم
وكا وقيت الوجبر حيادة وقال فى القاموس اليوم ج ايام وايام اسم لغير دهر ياوم سيادة
وليوما عامل يا ايام بل العدم فى زمان ج لا فحارة ان يكون الكيفيات الكونية
يحتاج الى مادة وصورة وعدم هو انقلاب الاولى وتبدلها وانتقالها من صورة الى صورة
كمون الفساد والاولى وكون الثانية دنى كان الكون والفساد آنيين فيكون العدم الذى
بينهما نسبة الى الفاسدة دنسبة الى الكائنة فالاولى انقضائية والثانية كونية ثم ان هذا العدم
لما كان آنيا فيصدق عليها نه عدم فى زمان دليمكان لعدم كونه متغيرا وليس ذلك عدما دهريا
او لعل الاولى من قوله السابق لا من موجودات هو العدم الصريح الدهرى ل وهو التصور
اى صيرورة الهيولى ذات صورة وهرج ذلك الى انقلاب الهيولى الى ما هو ما بالفعل ل وهو
معلول ل يشير بذلك الى الهيولى لانها متحركة فى الكيفيات الاستعدادية فى الكائنيات فهى
قابلة لا فاعلة ل ومن شر الطبا ل وصفاته لا باثباتا ل اى اثبات صفات زائدة
على ذاته تعويل الصفات عين ذاته الحقة من كل جهة ومن هنا وقع عن اصحاب العصمة صلوات الله
عليهم ان عينية الصفات ترجع الى نفيها ل ومادى الصور ل اى موطن الصور العلمية ومكمنا
ومحل صورما فى الكون من العاليات والسافلات ويعبر عنه تارة بالقلم وتارة بالعقل وتارة
بالنور وقوله والحق براى بسبب ذلك هو من الاروقع ما شاكل ذلك الصور ويحتمل ان يراد من
الصور العقول المفارقة وكون ذلك هو بالغير النوسى مادى لها كونه شرطا لصدورها عن البارى
تعالى ثم اشار الى الغرض الفلكية جامع عنه بقوله الارواح وهو مشاكلة لتسمية الصور المفارقة
من العقول الطاهرة من حيث ابديتها هذا الاخير اقرب معنى والاول لفظا فاده ل الاولى كما

لا يخفى ل اى هو عدمه العدم الدهرى ج بعد تسعة اد مزلوا سبق الازلية بحذف وصفه لعلم
ذلك وارادة مباد سا صوف النسب المتقررة ذه القبلية الدهرية وتحقيق الحق بشيا وسابقا
وتعلقت بمعناه عدم زمانى بل انى تخيل عدم صريح دهرى ايضا يمكن ان يراد منه مزيد ذلك وجود
الحق سبق الازلية اى الجعل الازلية ما عداه فلذا استبعد بوشى السرمدية بان وجوده سبق العدم
اى الجعل وجوده البطلان والعدم فقد سبقه ل ولكن ل اى ل اى العدم الصريح الذى هو
اخص بهذه الاعتبارات الجمع مع قطع النظر عما حيث يشمل العدم الصريح المستوعب لوقتى الدهر
باسره بان لا يكون كان ما مطلق عما عبر عنه بقوله مستغنا بوجود الذات كما ذكر الستر عيان
يكون كان ما بعده بعدية غير زمانية ولا آنية عما عبر عنه بقوله ولعدم حاصر كما دهريا ل ولان بان
يكون الكان هو وجوده اقيد من صريح التصريح بان العدم الذى هو المبادى العرض فكون انما هو
العدم الصريح دهر زمان دليمكان كما هو مسلك بعض الصناعة فانه الذى يا رتفاعه بطلانه فلو
الكان هو العدم الزمانى فقد فرقت مرادا ان العدم فى الزمان القبلى لا يبطل ولا يرتفع ابدا
والعدم فى زمان الوجود لم يكن واقعا قط حتى تصور ارتفاعه فلا تكن من الغافلين انتهى ثم اقول
ولان هذا العدم لو ارتفع ارتفع الكان بما هو كان متغيرا او مستكمل فوجب ان يكون كونه بالقوة
على ما اشار اليه الشفاء ان العدم شرطه ان يكون الشئ متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم
لاستحال ان يكون مستكملا ومتغيرا اجل كان الكمال حاصلا وبا خذ كمتغير المستكمل فان
يكون قبله عدم حتى يكون متغيرا او مستكملا والعدم ليس كمتغير فان يكون عدما لان يحصل فيه
او استكمال فرفع العدم يوجب رفع المتغير المستكمل من حيث انه متغير او مستكمل ورفع المتغير والمستكمل
لو جب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم فوجوده اى الكان كل ما لا بد منه فى وجوده اى وجود
كان ليوجد شئ آخر من غير الكان سبقا دان كان ذلك لو كمتغير كون الشئ سبقا دون لا يكون السبق
كل ما لا بد منه فى وجوده بل لا بد وجوده مع الامر الذى هو سبقا لا من غير تقدم او تاخر فليس العدم سبقا
دلا فادة لنا فى ان نناقش فى التسمية انتهى وعلم منه ان العدم الزمانى من مبادى الحوادث الغير
من حيث انه كذلك دان بارتفاعه ترتفع وتعدم تكون وتوجد ذلك بخلاف ما عليه العدم
الصريح الدهرى انه بارتفاعه تكون الموجودات المتغيرة فقد لاح ان هذا العدم يغاير ذلك العدم
كما قد بان اصحا حتى تقف عنه من الشعاء ولا تتزلزل فاقتفه من الفجاة الا ان يبقى ان المراد بما فى
الفجاة من قوله لان بارتفاعه تكون الكان انه يعدم استمراره اى عدم استمرار العدم وكذا ذا

كمون الكائن فلسفة برهم ان في النقول من الصحاة الجوهرية الى الوجود بالقوة حيث قيد ما يكون بالقوة نوع استعداد بان الزمان العدم الزمان فكان لقدرته وامكانه استعداد والقوة الاستعدادية الى الوجود وكان بالقوة وذلك بخلاف ما عليه اعتقاد الصحيح الدهري على ما حققه الاستاذ المحقق سابقا فتذكر قال بهويات الشخصية الجوهرية ذلك ما عليه اعتراض حيث انها قائمة الوجود بطبايعها المرسلة في موضوعاتها واي اصل ان الحال الجوهري قيام بالمحل بهوية الشخصية مع كونه بطبيعته المرسلة حالا واي الحال المرسل بقتضية يكون محلا له المقام الاول ما قال العدم الشامل ان البيولة تصورت فوجدت وجدت فتصورت حيث اشار الى مرتبتي التصورة الجوهرية الطبيعية الكلية والهوية الشخصية بافتقار البيولة الى الاول وافتقارها الى الثاني قال بل المراد بها التصورة اقول اشارة الى العقل المفارق فتحكمه بهذا جميع بين العقل المفارق والطبيعة المرسلة متصورة جميعا وتقدم الاستاذ سابقا فيما وقع بين الشيخ وبين الجمع له على العطية فيما لا يقدم قال فيما يعنيه اقول محمد بن زكريا الرازي والمعتزلي بن اسحق الكندي قال ووقع غلطة اقول اي اشتغالها بقية بيولة البيولة من غير رؤية في النهاية وهذه بخلاف ثمران بيولة البكر كانت فلذة الصغرى او بالغلطة الغلبة انتهى كلامه وتقدم نظير عدم القضاء عن بذلك من حيث لم يقع موقعه واما القصدي لمن التوجيه مقصده بما نقلنا بقوله وتشبث البيولة جبرية بان يكون مبنية الغرة الغلطة فتصم العدم من ذلك انتهى فتدبر به الاعراض عن هذا التوجيه قال وجعل الظلمات والنور اقتباس مما ذكره في القرآن المجيد والمراد من الجعل هو الانشاء والايجاد خلافا لبعض المفسرين ثم انه قد اشار الى ان المراد من الظلمات هو العدم الدهري والزماني والنور واما النور فهو التقرر وهو من هنا اخذ هذا وجمع ذلك قال الصحيح والاولى العبارة اقول من التعريج الغفلة والغباوة منه لكنه بث اذا غار فلجة المصطلق وهم غارون اي غافلون قال من ملفقاته عدم تحقق علة التامة لاستاذ الاول آه اقول ليته يذكر لنا ان عدم العلة ازلا عما التقرر وتوضيحه على ما مر سابقا ان الزمان ذاته بالتقرر في زمان او آن ما فوقه وفي سائر الازمنة والآنات التي بعد ذلك الزمان والآن وعدم وجوده فيما بعد زمان وجوده مستمر الازل الى الابد وتقرره في زمان تقرره ضروري لا ينفك عن ذلك الزمان حتى يكون في المتناقضات فان زمن العدم كيف وجود الحادث الزماني وهو فيما نظن ظرف العدم عليه بعد ذلك والمتحصل كيف ان ذلك العدم في الازل والآباد وان الوجود في زمان الوجود يرتفع عنه وليس له ان يباين مع

وض الوجود ويخرج من صقع التقرر الصدوري بحيث لا يمكن حظيرة الثبوت بحيث لا يجامع ولا يرتفع من حضرة وان التقطع بخصوصي في ان الزمان العدم الضيقان عنه فيما بعده او ارتفاع ذلك الوجود الناقص بالمجاورات الثبت الوجود متصف بالوجود الذي لم يتقطع بخصوصه من الزمان وذاته باطلة من تقدمه في غير زمان وجوده بحسب نفس الامر من الازل الى الآباد وهو معنى عدم طارئا على الذات المتقررة الصدوري الخصائص لتقرر الذات بعض من الاوقات من ذلك ان ليس لذات ما عدم طارئ على ذات في العدم قبل او بعد فليتفلسف قال ولا برهان عليه اقول برهنة ذلك فان الاستاذ اول عليه من طرق العدم عند من اثبت عدما موجودا فانا نقول برهنة ذلك اليه ما قال في الكبات الشاذ فيما سبق بهذا المعنى فراجعه ولا عليه ان تكرارة تارة اخرى ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء اما عليه الاستاذ الواضح انتهى ومن الظاهر ان عليه الاستاذ واضح انيات وفيات قال في ضمن البرهان من الشاهد كما سقوطا بالقول من الغرائب ما لا تعرف له علة الا ان يكون بالتعيين فانه يوجب ان لا يكون له تعيين بالجاعل بل ذكره اذ ربما يوجد غير فانه ضايع السعي في طلب العلة اذ هو فان شيء الذي يطلب العلم له وهو البرهان بالبارئ بعد ما انتهى قال الفاضل الرازي في المحاكمات في كشف اثبات الذات والصفات سواء وجوابا عما قال ان قيل انه عدل بالوجود على الواجب ليس بمعدوم بالعلة الفاعلة والقابلة والا لزم ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره وعلى تقدير ان يكون بالعلة الفاعلة فان من شرط الواجب لذاته ان يكون معلولا لذاته بالعلة القابلة لذاته قال بالعلة الفاعلة ثبت وجب الوجود او لم يثبت بطل سائر الموجودات واما بالعدم فيشترك سائر الموجودات وليست لون صانع وجود الواجب قال العدم الشامل لكان يحفظ عالم الوجود المحض وتعلم انه يريد من وجود بالذات وكيف يقع عليه الوجود بالذات فاذا اعتبرت عالم الخلق فانت تعلم ان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت تزال تعرف بالضرورة ان ليس ثم ذات وتعرف بالضرورة ان هذا استدراج ايانا استدراجا الاذعان في القسم حتى نجزم انه حق او لم يكن بريئا اقتضا على شيء قال فيعرف الا من ذاته اقول بيان ذلك ان العالم كان ثابتا من صقع قوة صدوره فكيف يقال عليه وجوده منه فتعرف من ذاته وبالجملة ان الاول الواضح ثبوت وجوده فتعين من ذاته لا غير مع ما ذا يفيض عنه وجوده وغايته ذكرنا الحال فان استدل بكمال مفهوم الوجود فكان بعينه وبحسب ذاته ذات الواجب لذاته الذي هو علة كل وكون طبيعة الوجود مستلزمة لذاته وهو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة وهو

القسم الثاني

تلك البطيئة فاصلة دون كمال تلك البطيئة على حال اخرى معلولة لمحال او دون ان يكون السلك لها فالسلكان الحي والميت واحدان او سلطان من ذاته فرق ذاته تم بها فاضا من ذاته فقد فرق ذاته من ذاته خال الصادق ما ذكرته في التوحيد في باب تفسير احد تعالى الله من بعده العبادة ومنع تعالى ان يخلق خلق وهذا نبيه بآياته عز خلقه وعرفهم عنه خلقه حقيقة لما ابدى من علاماته وابان تباينه وعجايب تدبيره وكلما فاضت تقدره خاذا نال الحس تلك العوارض فالاولاد بالذات بحسب الحقيقة بحيث انها مستقل الحس وان كان هناك سلطة الشوب وهي الصور حيث انه مصدر الذات مطلقا بحيث انه مستقل الحس بالحقيقة من دون اسطقس فان ما عداه فانه وان كان محسوسا بالحقيقة لكن لا سلطة وظاهر بعضهم ان اشكال السطوح محسوسة بالعوارض بحيث تعلق احداها بالذات وبهما بالعرض بمعنى ان هناك سلطة العوارض خالصون والصور المجسمة سان بالحقيقة وان كان اسناد اسطقس ثبوتية للاول وكلا هما سلطة في العوارض الغير خالصة بر فالظاهر منه ان المجسم البسيط حاصل فيه بالذات اذ لا معنى لشغل الحيز وجاسطة الجهات بالذات ثم تفوق الحيثية بطلان تركب من اجزاء وتجري على عكس ما عليه الشيخ وغيره والقرائن كما انه لو لم يكن مستقلا بذاته لكان شاغل الحيز بالذات مالية للامكان بالحقيقة فلا بطلان ان يكون مركبا حاله تجري حيث ان ليس بشيء منه شغل الحيز والمركب حاله من جنسه ذلك لا يكون كذلك وذلك كالنقوره فكان تركب من الطبقات والوجود من الصورة تلك الشاغل الحيز بالذات واحتمال الامكان بالحقيقة حاليس بالوجه كذلك سيما ان تماس الاجزاء الغير المنقسمة ترجع لا شيء فكيف يكون جسما متصل شاغل الحيز بل انما المتصل من جملتها جرم ليسا دي جرم جزء واحد اذا ضامته داخله بالمقدار الجزء ما اقرته انتظام بعد ما اورده العوارف بعد الفحم في الخطاس خانه يحصل منه خط سود من غير ان يكون منه خطوا اجزاء بيض وليس كذلك اختلاط البياض والسواد لان الاجزاء المجموعة بالفحم تقل من الاجزاء المطمورة بل نسبة لها اليسار وما التجا النظام الى قائل ان هذا ليس بالبعد من التمحك الذي اقرتم حين حركة توحى ثم ذكر ان الدليل الجملة لا يلزم ان يكون جميع مقدماته مسلمة عند الخصم الزاما اياه بجواز كون دليله الزاما من جهة قوله باجزاء الغير المتناهية واما الزاما من جهة تناهي المجسم اياه من جهة استحالة دخول الجواهر المتجزئة بعضها في بعض ما اصل نظر الشيخ في ذلك فاجد ان النظام لم يجوز ذلك الغير المتناهي بجواهر المتجزئة من البعد على الجسم الواحد ومن البين عند العقل استحالة ذا اصلا فتجزئ الالة واما فيلزم كون الجسم الغير المتناهي مقدارا محصورا بين حاصرتين

واما لزم تحقق الكثير بلا واحد حقا ما على الاستدلال الفقه فوائد الزامي منظام فانه لزام الزامي بحسب مقدماته ولا الطرف الثاني وهو الجزء الاخير الذي لا يجزء بعده فهو المقابل لحد اول وبحسب اصل ان الاطراف ليست من جنس ما هي اطراف له من الاجسام والاجزاء الغير المتناهية من الجواهر بعد واحد فيما انتهاء الى ما عدم تناهي اجزائها بعدا واما ترى ان الحكمات الذاهبة الى الله نهاية مستندة مستقيمة الى الواجب تعدو بحيث فذلك بديهة لا تناهي بها لعدم انتهاء لما لا يتناهى من آحاد واما القدر الذي تناهي مقاديره من حيث وجوده داخل بعض آحاد ما في بعض فقد يجب مقدار الساحل على نهاية بل يكون متناهيا واما استحالة الدخل بين اجزاء فيلزم ان يكون مقداره الساحل على ما عدد الشيخ او انحصار مقداره متناهيا بحد قلت الذي يوجب ذلك استحالة الدخل في الجواهر المتجزئة بالذات على ما قضاع يلزم انحصار المقدار الساحل الذي هو متناهي لتركبه من اجزاء مقدارية غير متناهية بان حاصرين وان لم يكونا من جنس المقدار المتناهية وبحسب قول الشيخ بما استحالة الدخل بالمطلق فنقول ليس يقبل انقسامات متناهية فيلزم القول بوجود الجزء الذي لا يتجزى المشكوك عليك ولا صيغة بطلان وجود الجزء الذي لا يتجزى من انقسام الجسم وانباطه استناده الى الجهات النفث غير بهافة الوهم بحيث يضيره بكمال رفع ما توهم من ان القبلية والبعدية من مقولة الاضافة والزمان كم متصل فكيف يكون الاضافة نفس حصة الكم والقوات متنافية وجد الدفع ان الزمان متصل واحد لا جزء له بالفعل صدق ذا العدد الغير من الاجزاء واضافي كل منها الى آخر وجد ان بعضها قبل وبعضها بعد على ان مصداق حمل القبل والبعد نفس ذينك الجزئين لا شيء آخر كون هو ما به القبلية او البعدية واما مصداق حمل القبل والبعد على غير الاجزاء الزمان فانما هو مقارنة بعض تلك الاجزاء وغير فذا جامع بان القبلية والبعدية لا تزيدان على حقيقة الزمان ولكون الاضافتين عين ذات الزمان فان مرجع ذلك الى ان الحكم بالقبلية والبعدية ليس كنحو الاولى كما ان الاجزاء واضافي بعضها الى بعض على ما عليه عليه بها بقوله تبر بهافة الوهم استادهم فضة ذلك بعبر عن هذا قبلية وبعدية باعتبارين والجور في قوله بحسبما يعود الى القبلية والبعدية وفي قوله بهما الى القبل والبعد بالجملة القبلية والبعدية الآن لا يجتمعان وتصور هو امر عقلة بهافة من ان يكون بحسب الزمان والفضاء الوهم بهافة اجزاء الزمان فيحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غير ما يحسب الزمان المحيط بالشيئين الآنيين يقال لهما القبل البعد وبعبارة اخرى ان تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان لستلزم الصور السقة م واتا اخذ اجزاء الفرد حقيقة لعدم الاستقرار

بل جاز ان صنع او صدر فيضاف فيه فالسوال لم انتفى هذا الجواز او هذا الحد بالتقدم والتاخر بالناخر جميع تشابه الجزئين او الحدين وتساويهما الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم انتفى هذا الجواز من التقدم هذا الحد او هذا الحد بهذا الوضع فلعلك لا ترتاب بان هذه الجواز انما تحصل بدون ذلك فيصير حاصل هذا السوال انه لم كان هذا هذا الحد اى عروض التقدم والتاخر بالذات فانما هو حقيقة غير عدم الاستمرار بقيا وكما فانما يصح حمل المتقدم والمتاخر عليه بتصور عروضهما فحينئذ اذا قلنا اليوم وامس لم يجتمعا لان القول اليوم متاخر عن امس فان مفهوما يقتضي اى هذا التاخر والتقدم واما اذا قلنا العدم والوجود متعاقبان فحينئذ لا لحاظ ان التقدم والتاخر بالعدم والوجود يصير متعذرا حاصله بحسب حال اشياء ذا عيان اى فيوجد الزمان اى القطع ذا اوعيان وبالجملة انه مسلك قطعي يدل على وجود الزمان في الاعيان لان تقدم بعض الاشياء وتاخر بعض الاشياء بحسب الاعيان والشك احد جانبي الاستواء والراجح من الزمان هو هذا اعني تقدم بعض الاشياء على بعض وتاخره عن بعض ليس بامر موجود ان لا نهاية من مقدرة الجزء الموجود اثنان بتة والثابت لا هيرة الى لا يتطرق اليها جاهي تعاقب ولا تعاقب ولا تعاقد بل ذلك ايما حاصل بحسب الوسائل اى لا الاخر فلا غناء الى التعاقب لا التقدم والتاخر

المتقاصلات

ولا افادة في تعاقب الاجزاء وتواصلها بل الاجزاء المتقاصلات بالوجود لعينه ان الاشخاص في الهويات جاي اشخاص وهويات في حدود انفسها جاية كذلك ليست بينها علاقة التقدم والتاخر كذلك الامر في الوجود والعدم بما انهما وجود وعدم او بما انهما متضادان اذ الاشخاص عينه فاذن ليس بدمن ان يكون لها موضوع بالذات واي محل ان الحادث بعد ما لم يكن ذا قبل قبليته يمتنع بها القبل والبعد ان يكونا معا في التقرر لا تقبلية الواحد على الاثنين واثنانا من الى الاخر ذلك فضية كقيد وبعدية بعد قبلية باطلة وليست هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد الشيء ذات الفاعل فقد يكون قبل وسبق وقس عليه الامر السابق واليه اشار بقوله للهويات المتقاصلات بالوجود اي الاشخاص الهويات المحتازة بالوجود جاية موجودات او معدومات يعني انه لا تعاقب ولا تواصل بينها بقياس بعضها لا بعض جاية موجودات او معدومات وجوب الانتهاء الى الاخر فاذن انما يصح الا آخر اذا كره طايه اى اتصال الصورة الجسمية واتصال الزمان اى يعني ان الزمان لما كان وجوده انما يصح فطريا وحقيقة غير معلومة فالاستدلال قد قد حكم بان حقيقة كمية المتصالة غير تارة لا موصوفة من آنات متتالية كما توهمه المتكلمون

وقس عليه امر سائر المقادير المقارة من اثبات الخلا بعد اثبات وجودها وبالجملة ان هذا الجواب في اثبات الخلا المقادير مطلقا فظ الا جواب زوالها وانما ذلك بعد اثبات وجودها صدر اى ومفاده ليسية الذات اى يعني به ان ليسية الذات وبطلانها شيئية من سلب ضرورة الشقر والله تقرر لان مرجعه الى ما ومعناه ومفاده حقيقة حقيقة صح يرد عليه الايراد بان الشقر غير علة اى ايضا فظ الا جراء اى يعني بهذا السبب على الذين يزعمون ان القضايا البرهانية والمسايل البديهية موجبات ضرورية والحق ان ليس الامر فيها كذلك اى بحسب ولا الكلي ولا الضروري كما سنوضح لك وترتلة عليك ترتيلا في وقع فيه قائم المحصلين اى وكذا الفاضل الرازي قدس سره ذكره والشريف المحقق الجرجاني ذكره واورد عليه انه ان اخذ عدم المركب من الاجزاء لا بجزي من اعراض الجسم الطبيعي يمنع سلب لم يمكن مختصا بالجسم فلا يكون من اعراضه الذاتية وان اخذ يعني عدم محكمة لم يمكن عارضا له يستحيل تركيبه من اجزاء ولا يجزي عنهم فلم يكون ذلك من شانه ثم قال فالصواب ان يمنع الجزاء في قوة قبول والعدم الغير الضايع وهو من الاعراض الذاتية للجسم هذا كلامه قلت ان ما قاله من الصواب فهو غير صواب وذلك ان اراد كونه من عوارض الجسم الطبيعي او من عوارض اجزائه من الجسيمة المعتبرة في موضوع هذه الصناعة فهو ثم والسند ظاهر وان اراد كونه من عوارض او من عوارض اجزائه لا من حيث هي كذلك فهو مسلم لكنه لا يفيد في نفي ما لوزان يكون من مسايل الاثبات لتركيب مزاجاة والصورة والحاصل انه لا فرق بين عدم تركيب مزاج اجزاء فهو لا ينفي ان ما لا شانه والصورة ومن تركيب من الهيولى والصورة فانه من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي لا من ذلك الجزء اي بحسب ما يكون موضوعا لعلم الطبيعي فيها لوجوه الاول ان اصحابنا حكموا بان الاول من مسايل العلم الطبيعي دون المثلث والقول بجواز كون الاول من الطبيعيات حتى استدل عليه في جرمية القوى والحركة والافعال كما لا يخفى والله تنابه الى آخره من عوارض الجسم الطبيعي قلت من اين جاز ان الشانية المذكورة في هذه الكيفية حتى ان اثبات النفوس مجردة الفلكية والانسانية تكون من الطبيعيات اذا استدل عليها بالحركة والقوى والتغيير والله تنابه الى آخره من عوارض الجسم الطبيعي جاية من عوارض من مطالب البلبات الحركة مسئول اثبات النفوس جاية بحركة مجردة لا بان ذلك مخالف ما علم ذا اذا اخذت جاية موجودة فانا نجد من انفسنا جاية ان اثبات الواجب تعم يكون تارة من الطبيعيات اذا اخذت جاية من متقرر الحركات ومن الالهيات جاية موجود واجب بالذات ولا جهة ذلك اشار القدم

او مساويا بقولنا اختلف لخواص برهان كمل المسدد من كل ذا فقرر هذا فنقول ان ما قصد بالتعريف
المحقق من العوارض بحمل نفع الجزء في قبول الانقسام الى غير النهاية اه البصير كجسم من الطبيعيات لم يكن
غير محتاج اليه بل لو صح هذا لم يصح جعل جميع الاثبات من الطبيعيات وهذا كما ترى بل الحق ان نفع الجزء
والنهاية من الاثبات لا نهاية من البساطات البسيط بهذا فقد القائم فاندفع كلام بعض
او جواب بقولنا ان قبول الانقسام المعتبر في هذا المقام غير مختص بالجسم بل هو من مسائل التعليمي العام
كالخط والسطح والمقدار بل نفع الجزء في البسيط وكيف يصح ان يكون من مسائل العلوم البرهانية وهو حقيق
في موضوعات مسائلها كجسان يكون موجبة كلية ضرورية انتهى قلت اذ ورد من وجوه منها
جواز ان يكون المراد من قبول القسمة ههنا قبول القسمة الى الاجسام وهو من عوارضه الذاتية وضمنا انه
على تقدير ان يكون المراد منها قبوله القسمة لا الاجزاء لكون كونه من عوارضه الذاتية وضمنا انه
في ضمنه حيثان التعليميات من عوارض الجسم الطبيعي فكون عوارضه ايضا من عوارضها
قال الشيخ في البرهان وان كان المقدار المحدود من لوازم هذا الجسم الطبيعي وعوارضه الذاتية مثل
الطول والعرض العمق المشار اليها وكان الشكل من لوازم المقدار كان الشكل ايضا من عوارض الجسم
الطبيعي ولما كان الهندسي من موضوعه المقدار فموضوعه عارض من عوارض الطبيعي والعوارض التي
يبحث عنها هو من عوارض هذا العارض فصير بهذه الجهة تصير الهندسة جزئية لوجه ما من الطبيعي
انتهى وجه توضيح ذلك ان المقدار اذا كان من عوارض الجسم الطبيعي ولوازمه فيكون موضوعه من العوارض
مكون عرضا ذاتيا ايضا فوجوده في التعليميات الموجودة في الجسم الطبيعي بواسطة كونها جانبا ما من
موضوعها من العوارض الذاتية وهي اصل ان كون قبول القسمة في التعليميات لا بواسطة
كونه من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي ايضا مكونه معروضا لعوارضه نعم انما نقدر كونه من غيره
من التعليميات بواسطة كونه من الاعراض الاولية لا الاعراض الاولية حتى ان ذلك الحق من هذه وانضيه
لا يسلم نفي ما هو اعم منه والتقرير في مجموعات مسائل العلوم هو الاخير قال الشيخ في البرهان فاما
حيث هذه الاعراض عوارضا ذاتية لموضوعات تلك المسائل او خاصة بذات الشيء او بجنس ذات الشيء
الشيخ فتح عنها ذات الخ او جنس ذاته اما كلا الاطلاق مثل ما الفت من كون زوايا المثلث مساوية
لقائمتين واما كجسم المقدار اذا كان الموضوع له تأخذ وعرض مقابل كجسم البياض او كجسم العدد
الذي يقابل بخصوصه مثل لحظاته او تأخذ من اسمه وذاته او العدد وعرض زوجيته او فرديته عن
موجبه وسالبه ثم قال وهذا اذا كانت من ايراد الواحد الموضوع له تقتضيه ذاته او خصت بجنسه

وفرده مطلقا او على التقابل صارت ان يستحق اعم عرضا ذاتيا انتهى قوله ومن البين عن هذا
ان العرض الذاتي اذا كان بحيث ان يكون مساويا له بحيث موضوع فيما هو الحاصل بل جاز ان يكون اعم
منها ولكن بشرط ان لا يتجاوز موضوعه عن موضوع العلم بل بد ان يوجد فيما يوجد فيه ما
ذكره بقوله وقد تحقق في موضوعه بحيث يكون موجبة كلية ضرورية قلت اذ ورد عليه ايضا
ايضا بقوله ذلك مما ذكره الشيخ في رسالته بقوله اشارة الى القياسات والطالب البرهانية
كان المطالب في العلوم قد تكون من ضرورة المحمول قد تكون من الامكان وقد تكون عن وجود
غير ضروري مطلق كما هو من حال القضايا المركبة والقضايا المتجهة وكل جنس تحت مقدمات وبتجهة
فالبرهان جميع الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري ثم صرح بهذه العبارة وقد تختلف
الامر بحيث قال انه ليستحق البرهان الضروريات الكثيرة دون غيرها بل اذا اراد ان تتبع
صدق حكم انما ليستحق ان حكم ان قاله وليستحق في كل باب ما يليق به وانما قال ذلك من قال محصلا
ذلك ومن تأمل وجد يتطرق به الخطأ الفاحش من وذلك حيث قال ان اللفظ الضروري ما يستحق
البرهان من الضروريات دون غير البرهان فقد يستحق من غير الضروريات ما لم يرد به غير هذا واراد ان
صدق مقدمات البرهان في ضرورتها او امكانها او اطلاقها انتهى قلت قد بان بحمد الله بهذا جواب الفرد
الشيخ في ذلك كله على وجه الكفاية ما تعرض عليه بعد الجواب انما عاد به الى الاخرون من
سبيل الغفلة وضيع الفهم عما عليه المحصلون او لعل مرجع جميع الشريكات الجديدة والتفصيلات
الجديدة عن الشيخ الرئيس في ذلك الكتاب وغيره كما الشفاء فقط عند بعض الوجوه وكذلك حكم في اعتبار
الكلية في المطالب البرهانية والتفصيلية في مجموعات الغايات كما في كتاب الشفاء وهذا الحق من جواب
ما خوذ من الطبيعيات حيث سكت في نفي من الحركة هي المتصلة بالطبيعيات فان موضوعها الجسم
من جهة استعداده او الحركة والسكون واضرب من مسائل هذا العلم وابواب الجزء الذي
اذا اخذ جاز ان يعرض الجسم من جهة استعداده او الحركة والسكون يكون من الطبيعيات ولكن اذا اخذ
وكما الوجود الذي يتجزى بالقوة وجوده او على قياس بعض نفوذه وليس هذا من احوال
الجسم بما هو مستعد لهما والسكون واما اخذ اجزاء العالم التي هي في الطبيعيات موضوع كتاب السماء العالم
باعتبار القوى والاستعدادات في الرياضيات موضوع علم الهيئة من حيث انه تشكل والمقادير والاوضاع
فيكون موضوعا في احد العلمين باعتبار وجود آخر كما في كتاب المجالة وقد مر ان فرع من الطبيعيات
فانه يدخل في الرياضيات باعتبارات ما تشكل من الجسم من الخطوط المستقيمة والدوائر

الا ذا قال اذا في جانب ما ستدارة تلاقي بالجهة سيات ولذا قد يقع في البرهان عليها بهذا القول لان
اذ ما بها انما يجيء بحركة الجسم الذي بتلك الوسطا في الطرف وهذه الحركة غير المستديرة من الاشكال
الغير المتشابهة جهاتها المختلفة لانبات من جميع الجوانب ومقاومة الاجزاء المتشابهة بعضها لبعض في
اذا كان ذا زاوية او الحركة فيها اسهل لتعين جهة الحركة وموضع الانبات مركب من مقدار ما بعضها
بنفسي بعضها جميعا كما يقع عليها برهان مقدار بنفسه فقط كقولنا ان الدائرة اوسع الاشكال
والكرة اوسع المجسمات المشتركين في الحد الخ من الحركة التي لم تكن لاجزاء الاصل بما عينين بما كان
مساوي او ضاق او اوضاع المنطقية ومساوي الاوضاع الطبيعية الجوانبية فشخصية الجهة بالجهة
التعليمية الخ واعلم ان ظاهر الشيخ في الشفاء عدم بقاء الجهة التعليمية بعد تلك الشخصية واعدم
الكفاف فاصورة تبدل الاشكال وذلك حيث قال فيما ان المساوي قد يقال لما هو مساو في الجهة
وقد يقال لما هو مساو بالفعل والمساواة بين الكعب والمستدير من الشمعة مثلا انما هو من القوة
لا كلا منهما في الذات فوضع الجسم في احد الحيزين بالقياس الى الجسم التعليمي ومن هنا ليست
لها مغايرة الجسم التعليمي للصورة الا بحرية ما ذكره وان الجسم التعليمي لو لم يكن عرضا لكان
الجسم كما غير مقولة لكن الكلام باطل فكذا مقدما على صدره فلم يكن عرضا لكان غير
واما بطلان التالي فلان جسما ما شغل حيزا وعلى جسم تعليمي ولا تنتقل النفوس الا فيما
كان من مقولة ما كان الا مركبا فانا نعلم ان ذلك كذلك لانا اذا كانت مدورة كما
لها جسم تعليمي محدود بحد معين ثم اذا جعلت مكعبة فيما تقدم من مقدار ما عين الذي كان
زاد او نقص اصلا بما جزء ولا جزء ولكن الامر على ما عليه الاستاذ القدماء من بقاء بعينه
في حال تبدل الاشكال غير وعليه ان هذا انما يجب ذلك لو لم يكن التبدل الا في نهايات لكن ليس كذلك
برسته كما ذلك كون مساحة الجسم واحدة في كلتا الحالتين هذا واما بان مغايرة الجسم التعليمي
للصورة الجسمية مع بقائه بعينه ما عليه شهادة ما طالب نراه بان يقع ان مرتبة تعلمنا فيكون
لا محيرة وقد استدل الشيخ عليها بقوله في الهيات الشفاء بقوله فالجسم الحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلث وهو غير المقدار وغير الجسم التعليمي فان الجسم مرجيه له
هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اصغر او اكبر او مساو له او مساو له او ما قوله
او مشارك او مباين وانما ذلك لانه من حيث هو مقدر ومن حيث ان جزءه بعينه وحده الا على اعتبار
اعتبار الجسمية الخ ذكرها انتهى فقد بان ان الشيخ ان يستدل بها مغايرة لها بعدم الوجود جسما لها

استدلال المتقدمين الوجه الاول وان كان له طالب نراه مساكما في عديمة ظاما نه
عليها على ان هنا مسلكا آخر هو التحقيق والكشف الحقيقان اذ هما تبدلان مقولتهما
بظاهر الجسم وباطنه بعضه فليتبصر بل من بقاء طبيعة اخرى اراد بها الصورة الجسمية
وهي كما اول الجزم الفلكية وكما ثانية بالحركة والاوضاع المستخرجة من القوة الى الفعل
والفرضية الكلية فقط لانه مقدار استدل على قوله فقط والفصل الزائد الجسمية
او غيرها بانه مقدار كما عدا ما كان مقدارا الحركة المقدار بالجزم الواقع الصادرة
عن نفسه المجردة فاما فلوضوح ان الفصل المقسم اذا فرض انه يتميز ان ينقطع بحسب الحركة في مجاورة
منتقل النفس الفلكية التي هي من الحدة عن عباداتها وفصل اي بما هو جسم طبيعي
اي غير تعليمي وان كان بحسب خصوصية كونه فلكيا او عنصريا صورة اخرى نوعية يكون بحسبها
منه ما كانت جسما وليس المراد من الجسم الطبيعي ما يشمل عما الطبيعي بل ما يقابل التعليمي كما قدمنا لم ان
طالبه نراه بانه فصد من حيث كونه الجوهر المتصل الذي بحسبه ما يكاد الف جسما وذلك كما
ما عليه امر وانفصال ما بقي ذلك كما سيذكره انما صلان ان انفصال في القسمة الى ابعاد المتقدمة
في الجسم ما وكان ان يكاد الف جسما وهو مطلق انفصال في القسمة الى ابعاد وذلك كخلوف فيما
عليه امر انفصال في القسمة حدين بعد حدين في عود الجسم وحقيقة حيث ان القسمان بعينه
معينة محدودة لكن بيان ان يكاد الف الجسم بما بعض ما عليه الاستاذ الكركي في بيان الحق بقوله
وهنا المقدار هو كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة
غير مستاوية وهو يكاد الف بكون الجسم قابلا وان يفرض فيه ابعاد فان ذلك امر في جسما
واما انه يصح بكل ما كان مرفوعا وهو ظاهر او ينفي سعي البتة فحقه كيف يخفى جسم وجسم بيان ذلك
مما علم من الشفاء ان لكل جسم وان كان يكب ان يكون له ابعاد ثلثة لكن ليس ذلك
له هنا فانا نجد الجسم الواحد بعينه وكثيرا ما عبارات بعض الجسم جسما وبعض ما فيه عالم مع ذلك
بالبرأن فانا نجد ليس يدفع الجسم وليس جوهره يمكن ان يفرض فيه بعد ثم بعد آخر يحاطه عما
قوام ثم ثالث يقاطع الاولين على زوايا قائمة فاما ان يختلف الجسمان بان يكون احدهما قابلا لابعاد او
اولا فان كان الاول فاما ان يكون ابعاد احدهما اصغر من ابعاد الآخر فاما ان يكون ابعاد احدهما
او كلاهما او ازيد او اصغر من ابعاد الآخر فاما ان يكون ابعاد احدهما او كلاهما في ان يقبلوا ثلثة ابعاد
وبكاما فان قبل من ابعاد الجسمية فليكون بعد جامعين الآخر فاما لصورة الجسمية التي فيها
دون غيرها فيما جسم بما جسمه وهو بيت ابو فاما الصورة بعينها فان الجسمان فيه الذي هو كونها متقدمة

بوجه يمكن ان يكون الحد جامعا مانعا فهو اذا مساويا بالجملة ان لم يكن بعض الاجسام اصغر من بعض اذ الكرة مساوية لا بعتبار ان احدها كرة بوجه يمكن ان يكون بعض من الاجسام اصغر من بعض اذ الكرة مساوية لا وبهذا من هذه الحيثية عرض عام لان مقابل مع بقاء ماهية الترتيب فيها نوعا او شخصا وان تغايرا كونها بوجه لا يخالف بعض منها البعض الا لاخر وهي من هذه الحيثية جوهر او مقوم الجسم التعليمي الا فيكون فصلا لا بعتبار صورة لا بعتبار اخر اعتبر جوهر شيء لكلامه طالب شرحه والحاصل ان الجوهر الصورة الحادة بوجه وفصل بوجه كان الحادة جنس بوجه وحادة بوجه والكرة جنس جوهري وان كان نوعا كانت الجوهر بالذات جوهري وعرضي [illegible] ان مساويا مع صدورة المجموعين والمعطوفين واحدا من دون زيادة مجموعا شيء واحد منهما او صورة الجوهر من المتحيز من جوهر واحد من دون زيادة على شيء منهما وقد ابطل الشيخ الكان بمعنى البعد المجرد في طبيعيات الشفاء من مسلكه الداخل وكون البعد المجرد غير ماوي بوقف استحالة ان مساويا مع العظم المقدار والمجسم قال في الشفاء ان ما استثنيته داخل يعدي جسمين ماديين اخرين لا يمكن انكاره فهو اما كونهما ماديين او كونهما بعدين او كون الحادة مستقة الداخل في المقدار او كونهما معا والاول باطل اذ من البين ان الحادة عالم التحيز ليس اجزاء ان يوصف بالتداخل وحقا بلا اذ هو حيث الفصل او كون الشيئين متحيزين من وجه اذا اخذ من احد هما شيء كان معه ما يساويه من الاخر حقيقة وصفة وممكن ان ليس داخل احدهما الا ان يشار الى الاخر فيكون مقابل هذا ان يكون ذات هذا متميزة عن ذات الاخر مشارا اليه في الوضع وهي اذ تحيزت فاما ان تكون لها مقدار ام لا فان كان الاول كان ملاقة الحادة من حيث هو فصلها الا ليس لها مقدار لم يكن ان اخذ ان احدهما ملاقة الاخرى لا بالتمام وان كان الشاغل كان الشاغلة ولا مادة ذكر تقدم انها ممتنعة الداخل ان كان الثالث لزم ان لا يفارق الحادة وهو باطل فبقي ان الشاغلة الا الزوج والكل يوجب ان يكون الداخل بعدين اذ قد عرفت ان البعد ليس منها حاصلة من سواكانا ماديين او مجردين او مختلفين امتنع ان يكون داخلها وهو المطلوب بكلمة الاعتبار من ضايع عن تحقيقهم ليشير عليك بما ورد في هذا المقام حيران كما ان بعد الشاغلة اعتبار من كذلك السطح والخط اعتباران احد هما كونه بوجه ممكن ان لا فرض غير شيء دون شيء وثانيهما كونه بوجه يمكن ان لا يفرض بعض منها كذلك الا فرض اذ الحق ان بعد الشاغلة باحد الاعتبارين بوجه ما وغير فرض فلم لا يجوز ان يكون الامر فيها ايضا كذلك وكان في نفس الامر خط وسطح جوهريان وغير

ايضا وجه الرد ان هذا انما يصح لو لم يكن السطح والخط بعدا او عتبارين عرضا وليس كذلك وتوضيح ذلك بلغة الشفاء بقوله السطح ايضا لا صورة غير كيفية التشابه فرضه فذلك الصورة بما انها بوجه يصح ان يفرض فيه بعد ان لا نهاية يشابه ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة فلذا هذه الصورة هو تحيزه غير موضوعة وما كيفية فيتطرق الجسم وهي كيفية نابية وتقابل له لكيفية التكميم الذي نعرفها قال وليس اذا كان السطح صورة عرضا وفصلا كيف ان يكون السطح جوهرا اذ ما فضلا ان كل صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض ضمن جوهر بل ذلك صورة الجسم وحده فيكون الجسم الذي هو من باب الكيفية نلزمه الجسمية الى هذه الصورة فان قلت لو لزم هذا لجاز ان يكون شيء واحد عرضا وجوهرا وهو لا يجوز ذلك قلت هذا انما يجب ذلك لو لزم من قولنا هذا ان يكون ذات هذا بعينه ان اعتبر واحدة وليس يلزم من قولنا هذا ذلك اذ المراد ان الصفة الجوهرية من كيفية الجسم باعتبار اخر فصل منطقي اي صورة الجسم وحقيقته وذاته هي بعينها ان عبر عن الفصل المنطق باقرب صفاته وعوارضه والشيء اسوق قال ايستاد ساباقا وفصلا [illegible] بالحق الاحد اذ انه [illegible] يعني بذلك ان الحمل هو بعينه نفس الامر ضرب من الخلط الاعتبار او عتبار اي هو بعينه عنوان حقيقة ان التصور خلط مجرد او حكاية في الوجود بل الحق ان هذا الاعتبار او عتبار ليس او عتبار يحاذيه هو اعتبار الادراك ليس ادراك حيثية حقيقية بل يكفي في ادراك ادراك فحكم بان الادراك ادراك واحد ادراك ليس هو نفس المدرك بالادراك الاخر وهو بالخلط الحقيقي الاخر ذلك الحكم هذا هو الذي يقال انه ضرب من حمل الشيء على نفسه وليس هو غير حقيقي على اعتبار ما ذلك باعتبار الصناعة والذي عناه غير حقيقي من حيث انه عنوان نفسه وذو عنوان نفسه اعني الناس من لم يسلم انه الفرق بين الحمل الاولي والشائع على نفسه بسبب انه في الحمل الشائع باعتبار الاول بالغير وبالحقيقة بخلاف الاولي فانه بالذات وبالحقيقة فان هذا لا يصح ذلك لان الاولي انما يكون بالذات اذا كان المحمول عين الموضوع في المفهوم وليس كذلك الحمل الاولي بل قد يكون المحمول جزء الموضوع او لازمه او عارضه او مساويه او غير ذلك من الكليات الخمس وقد يكون المحمول عين الموضوع في المفهوم ولكن الموضوع مأخوذ لا بشرط والمحمول بشرط شيء فالمحمول بالذات هو الموضوع لا بشرط لا هو الموضوع بشرط شيء وهذا ظاهر لا يخفى على من له ادنى تامل في الحمل الاولي والشائع وقد يكون المحمول بالذات هو الموضوع بشرط شيء لا هو الموضوع لا بشرط لا وهذا ظاهر لا يخفى على من له ادنى تامل في الحمل الاولي والشائع وقد يكون المحمول بالذات هو الموضوع بشرط شيء لا هو الموضوع لا بشرط لا وهذا ظاهر لا يخفى على من له ادنى تامل في الحمل الاولي والشائع وقد يكون المحمول بالذات هو الموضوع بشرط شيء لا هو الموضوع لا بشرط لا وهذا ظاهر لا يخفى على من له ادنى تامل في الحمل الاولي والشائع

انقص من العرض الذاتي ثم لا خفاء في جواز ان يتحقق الكل الاول الذاتي بتحقق الكل الثاني الذاتي بتحقق ما فوقه في البرهان من الاشكال من العرض لعدم الذاتي شيء وليس ما هو اعم منها هو الا فرد فقيد بقوله [١٥] بنوع تشخص [١٦] فيكون الوجود المتشخص حكاية عن امر واحد يعبر عنه بهما تشخص والا كانا معقولين متغايرين من كل حقيقتها امر واحد واعتبار معقولين مما لم يصح ان يكون احدهما الحقيقة الاخرى فلهذا وليا وانما حيث ان المغايرة بكون مفهوم احدهما اخذ بحيثية عنوانا لمفهوم ونائبا عنه فاندفع بهذه عنوان كقولنا هو المطلق الحي حي قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني في كتاب اسرار البلاغة في بحث تعريف الطرفين بالاسم وقد يراد به ان يجيء الاسم مفيدا معنى هو اخص في نفسه كما يقال لك يعرف زيد بنكر كقولك هو المطلق الحي فانك لا تريد به مجرد افادة الحصر بين الجنس والظروف الخاص بل تريد ان تقول لصاحبك هل صحت بالمطلق الحي وهل تصورت حقيقة ما هي فان كنت اخطأت بجهة فهو ذا يعطيك بقدون وبشدد به يدك فهو ذا لك وعنده بغيتك وقولنا طريقة كقولك هل صحت بالوجود وهل عرفت ما هو فان كنت تقول قد بحثت عن حقيقته وردارا حتى لم يبق ان تستبهم شيئا تحول الذاتي ان يكون مفهوما لمفهوم الموضوع بان يكون هو هو وذاته خلافا لصدر المتألهين وذوي العنايات وكالوجود المتشخص فانه كما تغايرا من مفهوما ان كانا حكاية عن حقيقة واحدة فقد لقي عنه تحمل الاولية الذاتية ولم يفد الحكم بل حكم بانها يتحدان عن بنوع واحد من جهة واحدة [١٧] من تعلقا اتحادهما جوهر البتة [١٨] وذلك كما في العقول المفارقة والواجب الحكمية حيث ان كان من الممكنات الموجبة التي لكل منها مقتضى لوازم لجواهر ارض دلوا حق قائمة به لقبل اشتراكها بحسبها ان يستند اليه جميعا شخص فانه تولد او جب استعداد المادة اشارة الى الفائدة الفاسدة من الجوهرية الشخصية ثم فضله لفوله فان كان من الانوار المفارقة بجيء العقول الكلية [١٩] فهو مطابق انتزاع الوجود منه [٢٠] اي الوجود الحق مطابق انتزاع الوجود من كل موجود فيكون كل موجود متشخص غيره تعالى منتزعا عنه الوجود والتشخص كونه واجب الوجود الحق القائم بذاته المتشخص القائم بالذات لعدم تجرده فهو مطابق وجود غيره وتشخص باسواه فيكون جل مجده هو الوجود المطلق والتشخص المطلق لما عداه لانه هو به موجود بذاته متشخص قال الشيخ في الرسالة العرشية بهذه الصفة هو واجب الوجود وهو جميع الصفات ويستغني الكل عنه بذواته لا يمكن ان يكون متكثرا او متغيرا او متجزيا او متعلقا بالقوة فيما او بمكان او بزمان او يكون عن يكون وجوده فقط عن ان يكون فوقه او وجود غيره ليس هو الضد اياه وقولنا مقيد عن ان يكون مستفيدا عن وجود غيره وجوده بل هو

الوجود المحض والحق المحض والوجود المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحيوة المحضة من غير ان يحيل الكثرة من جهة الاضافة بل هو صرف وجود ومحض حقيقة وكل ما عداه فهو ذو حيثية ومن كل حيثية محكي واحد وذات واحدة انتهى قلت لينظر منه انه تعالى كما هو مطابق الوجود المتشخص لما عداه كذلك مطابق العلم والقدرة والارادة والحيوة بالجملة كما هو وجود وكمال وجود فيما عداه وان كان هو مما ينتزع عنه وكذا غيره ومطابق لهذه الامور فالحيوة الحقيقة والعلم الحقيقي والقدرة الحقيقة والارادة الحقيقة لما عداه انتهى وان كان مما ينتزع عنه هذه الصفات الحقيقية والصفات الفعلية بناء على الولاية عند الحق [٢١] وحدة مقدارية [٢٢] لتبدل المقادير عليها حيث انها تحرك في الكم فهو وحدة مقدارية شخصية ثم ان الصورة الجسمية الشجرية لما كانت متصلة واحدة فلا يكون شيء من العناصر جزءا لها وان كان جزء من الشجرة فيكون الصورة متصلة وذلك بخلاف ما عليها مرها اذا كانت مركبة من العناصر حينئذ يمكن انفصالها كما لا يخفى وقوله فليحترز من اخذ ما بالقوة في الصورة الجوهرية المركبة اي اخذ ما بالقوة في مادة الصورة الجوهرية المركبة كالبخار الهوائي بالقوة الماء فان مكان ما بالقوة ما بالذات وان حكم بالتصال الصورة الشجرية وعدم تركبها مما بالقوة انفصالها قال بعض اصحابنا [٢٣] لا من جزء واحد [٢٤] يفهم من عبارته ان البعض البسائط التي قد تركبت منها المركبات صورة جسمية متصلة فاقدة بذلك للبساطة ومن بعضها قيام الصورتين النوعيتين بامر واحد قائم بالشيء فكيف بالسماء والعالم من السماء ان مادة الصورة البسيطة لم تكن تتنوع بصورتين نوعيتين اذ تقومها بالصورتين يستلزم بالحري والفرض خلافه وتقومها بهما معا منهم ان يكون الصورة مجموعهما كلها واحد منها وهو البعض خلاف المفروض انتهى قلت يجوز قيام الصورة الغير الجسمية النوعية بحاملين اكيدة لازمة فيكون كل من العناصر البسيط جزءا لمجموع العناصر والمجموع حاصل المزاج المركب فمحل الصورة النوعية المركبة وان كان من تلك البسائط يتصور بصورة النوعية به النوعية فلا يلزم شيء من الفاسدين ولا تجردة الصورة من صورة واحدة ولا عدم تقوم المادة الواحدة بالصورة الاخرى ولو بالعرض ثم ان السيد السند ربما عن تقوم المادة بالصورتين ذهب بعد التزام بقاء صور العناصر فيما الى ان ابيح صورا سموها عن المحل فقد تكون النار مثلا اذا من محل على الصورة في المادة ان تجتمعا نوعاه المفروض ان ليس المحل فيها فيزع عنها وجه لزوال ما يضاعن المحل عملت في مادتها وتبرتها فعاد ليعبر عنها الحكم بالقوة وقال ان القوة باقية فيها وليس في كف مضافيا ان قيل من الصورة جزء وليكون الشيء بعد بالفعل اذ ذاك نقول الصورة العامة او الصورة المعزولة عن المحل او المعنوية الساعي او الغيره وبهذا كما ترى اذ هذه مع الصورة

الا نفس فعلية المادة عند بعض فلا يجوز ان يكون لمادة العنصر صورة اخرى يكون العنصر عنصرا
فعليته بها بل الوحدة العددية انما ترد على ما يكون مابه الوحدة غير عين ما سلبت
عنه الكثرة فيشمل الطبايع الكلية انما خوذة في حد انفسها كالانسان والحيوان والجوهر مع سؤال النظائر
فوجب اطلاق الكثرة وحملها عليها وذلك بخلاف ما عليه امر ما اذا اخذت كذلك حيث ان ما سلبت عنه
الكثرة قد تراد انواعية كانت او شخصية ومابه الوحدة ذواتها المطلقة فان كانت نوعا كانت مابه
الوحدة بها النوع وما سلبت عنه الكثرة هو الجوبات الشخصية وان كان جنسا كان مابه الوحدة هو الجنس
وما سلبت عنه الكثرة انواعا فالجوبات الشخصية متكثرة بتكثر شخص متوحدة نوعا على الاول والانواع المتكثرة
نوعا متوحدة جنسا فيكون واحدة بالجنس واما اذا اخذت كذلك الطبايع الكلية بحسب جوابر ذواتها
تكون واحدة بالعدد وقد تكون واحدة بالشخص وقد بالنوع وقد بالجنس جنسان ما سلبت عنه الكثرة
عين مابه الوحدة الذي ليس هو الشخص فقد بان ان كلما هو شخص لها وحدة عددية وليس كل ما وحدة
كذلك اذ شخص اذا مفهوم الانسان مثلا له وحدة عددية وليس لشخص غير مانوهم من ان الانسان شخص
كما يصدق عليه الواحد يصدق عليه الشخص فانه يوجد احدهما بدون الآخر اذ لو اريد به انه يصدق عليه
الشخص من حيث انه كلما فهو تمام المستفاد ان اراد به انه يصدق عليه الشخص الا من حيث انه كلما هو
مسلم وغير نافع وهو ظاهر تفصيله في شرحنا على الآيات كتاب البقاء بين الخالق التعيين لزيد
انه ذلك المحال بانه توهم من تركب الجسم من اجسام صغار صلبة لا يقبل القسمة على ان تكون تلك الصغار
متحققة بالفعل وكان معنى كلامه منا مقتضيا له قصارا فلا يجوز عليها الانفصال او تلك الصغار
لعلها لقدر اشتركها في الحقيقة النوعية خارجا وان منها المنفصل انما انفصالها لما وجب ان لا يجوز
ان لا يقبل كل منها الانفصال بالظاهر وان جاز انفصال احد الجزئين الموجودين من الآخر كما في الفطرة
الاولى وقد نبه طاب ثراه على عدم جواز التبادل لا بدلية كما لا يجوز في التفاوت في الفطرة
الثانية والا لجاز صيرورة شخص واحد من تلك الاجسام شخصين في الفطرة الاولى وهو مستحيل كما لا يجوز
صيرورة شخص واحد شخصين في الفطرة الثانية وقد مر مستوفى توضيحه من سبعين في وسيط سابق وقوله
بل ان كون الشيء في جوهر نفسه انما قوله بهذا الوجود او ذاك الوجود ان يرشد كذلك الى استحالة ان تكون الشيء
بحيث لا يلزم ان يكون هذا الفرد او الفردين حسب بستدعي جواز ان يكون ذرة او ذرتين او فردين ذرة
واحدة او كون هذه الاستحالة تخرج صيرورة الشخص شخصين على التعاقب ايضا فصيرورة شخص شخصين
مستحيلة صار ما كان ابتداء وتعاقبا وقيل انه لو كان المعنى ما صح ان يكون في الفطرة الاولى

ذكره من القدرة بين امكان كثرة اشخاص وعدم امكانه في الفطرة الاولى فالمراد ان امكان
شخص من تلك الاجسام كشيء يصح ان يصير شخصين في اول الفطرة عما ما توهم من جواز انه تلك
الاشياء حيث ان معناه ترجح لا جواز صيرورة الجسم الواحد من الصغار جسمين وهل هذا الا في قوة
جواز صيرورة شخص شخصين فكما استحال ذلك على التعاقب يستحيل كذلك على التبادل الا ترى ان من
المستحيل صيرورة زيد بين او صيرورة زيدين زيدا فهم ما امكن ان يصح لهذا او لا يصح لذلك فكذلك
في بعد الفطرة ان يكون احد جايز جواز الآخر او امكان كثرة اشخاص واستحالته سيان
فكان بذلك حالة المفهوم هو خلف فاسد على ما قال كان متصورا بذلك لا آخر فاذكره
واحدة بالشخص في ذواتها وخفا رد ان هذا الاستدلال انما يصح لو كان الحكم على البطلان ما سلبت
الرازي في اواخر شرحه على الخط الرابع من كتابه الارشادات من تركيب او تحادي المادة مع الصورة
بالقهر رده بتخصيص ان ليس البسيط حقيقيا بالفصل بدون الصورة مع فعليته كونها امرا متحيزا
وجوهرا مستعدا بدون اعتبار الصورة وبتعاليه السنة من الخوض فيما فيه ان هذا ما عليه
الشيخ في الشفاء بقوله ان جوهر البسيط وكونها بالفصل البسيط ليس شيئا آخر اذ انه جوهر مستعد كذا
والجوهرية التي لها ليس لكيفيا بالفصل شيئا من اوشيا فذلك الشيخ الرازي بذلك ولكن تفسيره كذا
الرجل بما يوافق اصوله وهو الواجب انتهى قلت ان كون الفصل البسيط بالصورة وفعليتها بها
بناء على ما حققنا من ان المعلول المتحصل بالفعل اكتفاء وهو يصح اكتفاء بمعنى ان كون ذلك مستقلا الرجل
غير مسلم تعبيرا عن الشيخ اذ ليس بوجه سوى انه لم يفهم مراده بل نشك اليه ما ذكره الشيخ في الآيات
الشفاء وهو ان الفصل المفرد من حيث هو جسم له صورة جسمية هي شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد
اي استعداد بسيط فهو بالقوة وهو كون الشيء من حيث هو بالقوة شيئا من حيث هو بالفعل بل ما ذكره
الشيخ من حيث هو بالقوة شيئا آخر من حيث هو بالفعل فيكون القوة للجسم لا من حيث له الفصل فصورة
الجسم التي هي الفصل يفارق شيئا ما فانها صورة فيكون الجسم جوهرا مركبا من شيء عنه له بالفصل
وعن شيء عنه له القوة فالذي له بالفصل موصوفة والذي عنه القوة هو مادته والشيء الناشئ عنهما
البسيط ثم قال ولك ان تقول ان ما يقول فالبسيط الخ مركبة وذلك لانها في نفسها بسيط جوهر
بالفصل وهي مستعدة الخ فنقول ان جوهرية البسيط وكونها بالفصل بسيطا ليس شيئا آخر اذ انه جوهر
مستعد لكذا او جوهرية تاتي به ليست تحصل بالفعل شيئا من الاشيا بل بعده لا تكون بالفعل
شيئا بالصورة وليس يعني جوهرية البسيط ما يوضح فانه ثبت هنا بهذا امر وراء

وامانه ليس بموضوع فسلب وانه لو ليس يلزم ان يكون منشأ صيا بالفعل لان هذا عام
والصير الشيء بالفعل شيئا بالاعم العام لم يكن لفعل كيفية وفصلا انه مستعد لكن شيء الصورة
التي تقول زعمي انه مستعد قابل فليس هنا حقيقة الهيولى تكون بها بالفعل وحقيقة اخرى بالقوة
الان البيولى عليه حقيقة من خارج فصير بذلك بالفعل ويكون له نفسها واعتبار وجودا انما
بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط اما
هو جنس او فصل من نسبة المركب الى ما هو بسيط وصورة انتهى وهو صريح منطوق بان على ان ليس
للهيولى حقيقة بالفعل بدون الصورة ودليل على ان الصورة متحدة بهذا الذات فانه ليس
للمعلولات بدون العلة حقيقة بالفعل وهو حينئذ يكون لها ذوات وجودات متغايرة متغايرة
للعلة فعلى هذا جاز ان يكون لكل من الهيولى والصورة وجوده ذات متغايرة لذات الآخر
وحينئذ يكون الصورة قابلة للهيولى ولهذا لم يكن الهيولى حقيقة في حد ذاتها بدون الصورة
نعم ان للهيولى اعتبارين احدهما ان تخلو بشرط لا وثانيهما ان يرخذ لا بشرط وباعتبار
الثاني يصح ان يكون عين الجسم الذي هو مركب من مبدء القوة بالفعل المذكورة المتحدة على الاطلاق
فصحيح القول بان الهيولى تصير جسما او بعض صورتها الجسمية بخلاف الصورة الاخيرة فانها جزء لجسم الموجود
وعين لذاتها الهيولى مع قيد السبق واذا اخذ بلا عتبار السابق كانت جنسا لمجموع الهيولى
والصورة حمل الجسم على الحيوان والنبات والمعدن ذكر الشيخ في الشفاء حيث قال المقول
ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنسا او عاما كونه من التصورة واذا تغير عنه لو باعتبار
لم يكن جنسا انتهى قلت نادرة اخرى ان الفاضل الرازي لو اراد ان الشيخ ذهب الى اتحاد الهيولى مع
الجسم بهذا الاعتبار فنزاع معه وهو ليست عن ان تكون الهيولى باعتبار الاخذ جزء له وتغاير
له وآخر منه وهو الصورة وان كان كخصوصية الخارج بها وصريح مزدك كما قال الشيخ في الشفاء
حيث قال فاما اتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه شيء كان يتقوم الجنس بالقوة واتحاد الجزء بالجزء
المركب فانما هو اتحاد شيء شيء خارج فيكون اتحادا واشبارا بالغ فيها اتحادا على اضافة احدهما ان يكون
كالاتحاد المادة والصورة فيكون اتحادا شيئا لوجود لا بفرد ذاته بوجود ما ليصير بالفعل بالصورة
على ان يكون الصورة اذا اخذ جاءت ليست جزءا من الآخر فيكون المجموع ليس واحدا منهما انتهى وهو
يدل على تقدم الصورة بالذات على الهيولى فقوله والصورة او لم الهيولى وقوله ان المادة شيء لا يوجد
الا بفرد ذاته بوجود ما ليصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة اذا اخذ جاءت ليست احدهما جزءا

يدل على ان الكل من الهيولى والصورة ذاتا وجودا وان فعلية الهيولى بالصورة فلو تكون بعضا
حقيقة اكل وبه يبين اتحاد ما ذكره بعبارة هو حصول ما ليس عنه صورة بمادة الشيء فانه من حيث
اخذ ام الاعدم والصورة هي الفصل والالهام [illegible] والزمان والحركة [illegible] ذلك لان كون الشيء
زمانيا انما يكون بما يعرضه الحركة كما ان كانت على القوام لها او لا يكون فيه حركة
اكيفيات او استعدادية فلا يكون زمانية وذلك بخلاف ما عليه الهيولى فانها ذات حتى تحرك فيها الحركة
زمانية بحسب ذلك بعض فيها حكم الكون والفساد والزمان والحركة قال الشيخ في طبيعيات الشفاء
اما الاول فلان الاجسام التي تتكون وتفسد طبيعتان القبول الكون والفساد والمحرك يفعل من
فعله من ذلك فلا جسم الذي ليس قابلا للكون والفساد اذ صدق الموجبة
الكلية التي قولنا كل قابل للكون والفساد فعليه جميع ما يقبل الكون والفساد هو جسم
من مستقيم يقبل الكون والفساد ثم قال ما محصوله ان الاجسام متحركة وليكن ان يتصور ما يقطع
محدود من الحركة بالفعل فكذلك ما هو متحرك ليس يجوز ان يكون ذاته اذ
لو كان ذاته لكان بالفعل فكذلك ما هو متحرك المستدير او لو ان ما هو متحرك المستقيم
اذا قطع او كون وجوده عارضا فيه بهذا الوضع لكن الاول ثابتا بالفعل وهو متناع عروض الحركة المستقيمة
لهذا متناع عروض الحركة المستقيمة لما في ما فكذلك ما هو من لوازمها وكذلك الخصص اذا قطعا
او الجهات التي يقع فيها او يكون لها وضع فيكون الخصص او نقطات المتقابلة الوجهة او وضع
كذلك المستقيمة باسكانها وهو الخط فيكون كلها مشتركة في الهيولى واحدة متوارد عليها استعدادات
بها تقبل صور بعض بعد بعض وتحدث صور بعض آخر منها فيها اما بعد واسطة او بلا واسطة فلو كان
اتى آن لم تعرض في زمان الحركة [illegible] قد عرفت العظيم فيما ظهر من ان الحركة عبارة عن تغير
وبهذا قرب ما ذكره الحكيم من انها الخروج من القوة الى الفعل لا بل مقصود واحد وهو الذي
ذكره المقدم استنادا الى مزاد الحكيم الاول من الغيرية تكون الجسم حالة في آن تعرض فيها لما
لم يقبل ذلك كانت بعده او حال التي قبلية المتوالية امورا متغايرة وقد ان الحكيم الاخير من الخروج
عن المساواة كون الجسم بحيث لا يعرض له آن من الآنات الا وحالة في ذلك الآن يخالف حالة
قبل ذلك [illegible] الى حدود ما فيه الحركة [illegible] التي تقع فيها الحركة وهي اربع وفيما ذكره من
تنبيه على ما فيه الحركة امر غير قادر ويهرقه بحيث [illegible] ليس على الزمان وبالجملة ان ما فيه الحركة كالزمان
شدة بها الخاص الجسم من مبدء المسافة الى منتهاه او لو ليس انقضى امر زيادة بانه ان كان واحدا

فالحركة وان كان مقدارها حاصلا لم تنطبق الا آنات وهي مع ذلك مستمرة والقطوع الحركة الذي ينبغي وجوده لا يرتفع ان يبقى هذا الاقرار فالحركة التوسطية الحكمية غير منقسمة وليس كذلك فضلا عن الحكم ان الزمان الذي يقع فيه الحركة امر شخصي متوسط بين المبدأ والمنتهى وان موضوع الحركة ينتقل من نوع من تلك النوع لا في نوع آخر منها كما عليه المتأخرون في الكيف او من صنف الى صنف كما عليه جماعة او من فرد الى فرد كما في غيره فان الحركة حين حركة موصوفة بالتوسط بين الامرين سواء كان مقدارها اين او كيف او غيرهما محمولة فيقال ان الحركة في ذلك المقولة ثم لا يخفى ان ذلك القرار الذي لا قرار معتبر وجوده عند الزمان فيكون اجزاؤه متوسطة بين صرافة القوة ومحوضة الفعلية لانه اجزاء وحدة الفصل الواحد فيكون درجة متوسطة بين القوة المحضة وصرافة الفعلية وهو معنى ما ذكرنا من اشكال بان الحركة الكيف اما ان تحرك من الضعيف الى الشديد او بالعكس وفيها بينهما مراتب متفاوتة من الكيف متحدة بالنوع او الصنف وغيره متخالفة بالفرد وبالجملة اي تقدير كيف يفرض ان يكون ما فيه الحركة قرارا بالفعل بين المبدأ والمنتهى مع ان الحركة الكيف اشكل وجه الفرق ان المتحرك ما دام متحركا يكون ما فيه الحركة وصفا فاذا قرار ما من الحدود غير موجودة بالفعل بل يكون متوسطة بين الفعلية والقوة فلا يصح ان يكون المتحرك حين حركته موصوفا بالتوسط بين امرين فقد نوع ولا صنف ولا فرد الا بنحو من الاسكان صار ذلك بالفعل فانه مع ذلك الامر الذي تدور رحاه عليه كون اجزاء الفرد المشخص من الكيف كيفيات تكون انواعا او اصنافا متباينة في غيره يكون اجزاء ذلك لان تلك الاجزاء النوع او صنف واجزاء وهمية غير موجودة بالفعل ما دام متحركا كما بين في موضعه قال العلم الشارح ان ما فيه الحركة كيفية بسيطة متصلة صالحة لان ينقسم الى كيفيات مختلفة بالحقيقة قال بهمنيار التحصيل ان في مثل الشجر ليس جزء بالفعل بهذه العبارة ان اجزاء فيه ايضا بالقوة لان الوحدة فيه بالفعل وكل ما فيه وحدة بالفعل كثرته بالقوة واما الصحيح وبالحق فانه ليس فانا بهذا لا عبرة فهم محل ما نقل عن الشيخ في الشفاء للان الاجزاء كيف ان يكون كذلك اذ لا شيء الآن السيال الا يخفى ان الآن السيال في الشفاء وفي بعض رسائل الشيخ من ذلك كثير يعرف الحكمة حيث قال فيما بهذه العبارة وكل ان الامر الذي في العدد اما مبدأه كالواحدة واما قسم كالنوع والفرد واما معدوده كذلك الشيء في الزمان منه ما هو مبدأ له كالآن ومنه ما هو جزء كالماضي والمستقبل ومنه ما هو معدود وهو الحركة انتهى فقوله ان بقي ليس الآن جزءا من اجزاء الزمان بل هو مبدأ لانفصال الزمان وذلك لان الآن شيء غير منقسم ثم انه بسيط وحركة

بفعل الزمان كان لفظ تفعل بسيطا وحركته الخط والزمان هو الذي ينقسم الى الماضي والمستقبل فنسبة الآن الى الزمان نسبة المبدأ الى الماضي والمستقبل الا ترى ان نسبة الزوج والفرد الى العدد ثم ان الآن بذلك المعنى غير الآن الذي هو طرف الزمان كما نبه عليه الاوساط في اصل الكتاب فانه فهم ما اورده علماء الكلام المتكلمين بقولهم انكم زعمتم ان الآن طرف للزمان وصفة قائمة به فكيف ذلك تعلم ان الآن هو الاصل والمبادي ان الزمان اي حدث من حركة انتهى وهذا كما ترى وما فيه طبيعيات الشفاء في فصل في بيان ان الآن بهذه العبارة فنقول بيانا ان نفرض هل كان الانتقال واحدة وبسيطا فعل ما هو حده ونهايته وفعل المسافة ايضا كذلك في الزمان شيء هو الآن بسيط فيكون هو ذاته غير منقسم من حيث هو هو بعينه باق من حيث هو كذلك وليس باقيا من حيث هو آن لانه انما يكون آنا اذا وجد بعد الزمان كما ان ذلك يكون منتقلا اذا كان قد وجد الما يحدده ويكون في نفسه قطعا او شيئا آخر وكما ان المنتقل يعرض له من حيث هو منتقل انه لا يمكن ان يوجد مرتين بل هو يفوت بحوت انتقاله كذلك من حيث هو آن لا يوجد مرتين لكن الشيء الذي لا مرة صار آنا عسى ان يوجد مرارا كما ان المنتقل من حيث هو امر عرض له الانتقال عسى ان يوجد مرارا فان كان شيء مثل هذا موجودا فيكون حقا ما يقال ان الآن بالفعل بسيط بالزمان وما يكون هذا هو الآن الذي نفرض بين زمانين يتصل بهما انتهى وهو بعينه ما نحن بصدد السيال ووجوده وقام بحرم الفلك الاقصى من هنا اندفع ما ذكره اعاظم المتكلمين من الايراد على الحكماء من ان العالم الآن شيء غير منقسم وانه بفعل بسيط الزمان تسليم فكون الآن سبب قائما بنفسه مستقلا بذاته ثم انه بفعل بسيط الزمان وذلك بهيئة رجوع لا مذهب الاعاظم فلا طون من ان الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه ثم انه يحصل له نسب متفاوتة متتالية الى الحوادث في يكون هذا اختيارا لهذا القول واعتراضا لبقراط قول من يقول ان الزمان عبارة عن مقدار الحركة وهو حق ظاهر لقصد رجوع الحركات كلها ثم نقل مقدار جميع الحركات تنبيها بالخفي على الجلي سواء كان بسبب عروضها امرا وهميا كما يشير كونه مستمرا وقارا كما في طبيعيات الشفاء وفرق بين ان يقال ان ذات الزمان غير ذات الحركة وبين ان يقال ان ذات الحركة متقومة بالزمان بحسب ان الزمان يعرض لها كون اعدادا من شأنها ان تعرض لشيء وبهذا اندفع ان شيئا

يستتبع شيأ وان استتبع لا يستلزم العروض اذ ربما قدر المباين بالمواقاة والموازاة لما يباينه
له اذ ممنع الاستتباع ان كل جزء من الحركة يفرض يكون وجوده مقارنا لوجود جزء مفروض
في الزمان بان يكون ما معا لكل منهما لكل وهذا يمكن ان يكون للمختلفات من الحركة زمان واحد
واذا ذاك كذلك جاز ان يقدر الشيء بالمباين عند العارض لا حر آخر فيها قدر نا من الزمان ما نريد
من زيادات متناهية ان تحركة لو كانت مقدرة بالزمان لزم تقدر امر واحد بمقدارين متخالفين
لان الحركة مقدرة بالمسافة الواقعة هي فيها وبالزمان الفاني فيه والمسافة ازيد من احد اجزاء الزمان
مقدار حركة سي اسبوع من سائر الحركات وتناهي الزمان لو كان مقدارا للحركة لكان لكل حركة
زمان هو مقدارها اذ لكل حركة مقدار وذلك لما علمت ان الحركة قد توجد بدون ان يقارن وجودها
وجود اجزاء الزمان منطبقا بدون عروض الزمان لها والتي لفان في المقدار جاز ان يقارن بعض
منها البعض الآخر من غير ان يعرض احدهما الآخر فلا يلزم من كون الزمان مقدارا للحركة ان تكون
لكل حركة مقدار يقوم به بعبارة اخرى ان الزمان عبارة عن مقدار الحركة القائمة بالفلك الاعظم
وعرض قائم بذلك الحركة فقط الا ان ذلك لما يقدر ذلك الحركة بالذات فكذلك بقدر سائر
الحركات المطابقة لتلك الحركة كما ان المقدار الموجود في خشبة لو زاع به تقدر تلك الخشبة اولا
وبالذات وسائر الاشياء بواسطته كونه مقدارا لتلك الخشبة ونظير ذلك ان المتقدم بالزمان
وتاخره بالزمان بالذات وغيره بالجسبة فيكون بالعرض وبعاد ضمن هذا الزام من تضعيف
الكلام ظهر بطلان ما عليه اعاظم الرازي من الايراد عليه بوجهين غير وجيهين الاول انا لا نسلم
ان الحركة من حيث هي حركة مستدعية للزمان واذا كانت هذه المثابة موجبة لحصول الزمان
كان جميع الحركات متساوية في استلزام حصول الزمان والحكم الثابت بالذات يمتنع ان يكون
تابعا بالعرض لما ثبت ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره واذا كان كذلك امتنع
ان يبقى الزمان عارضا لبعض الحركات بالذات وقابلة بالتبعية وايضا قد سبق انه لو صح تقدر
الحركة الاكيدة دواما واستمرارا وقد ذكرنا ان العلم الضروري حاصل بان الكيدة دوام الشيء يمتنع
ان يكون صفة قائمة لشيء آخر سيانا عند بالكلية للشافي ان يبين الحكم فسلم تقدير الحركة سائر
بالزمان حتى تقدير اجسام الكثيرة بمقدار الخشبة ونقول انا لا نزاع في ان المقدار القائم بالخشبة
بالذات هو المقدار القائم بالجسم الذي هو المذروع فانه من البين ان يكون المقدار القائم
بهذا الجسم عين المقدار القائم بالجسم الآخر اذا كان كذلك فنقول ان مقدار هذه الحركة

المقدار

لمقدار تلك الحركة وان لكل حركة مقدارا خاصة واذا كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة
ثبت ان لكل حركة مقدارا خاصة لزم القطع بان لكل حركة زمانا خاصة انتهى المقدمة
عليه امر المقدر بالعرض جاز بالذات كما عرفته [illegible] على انا نختار الشق الثاني ونقول
انه يصح ان يكون ان عموم سبب الاحوال وهو مبادئ ذلك شخصيا في حد نفسه كما ان تزيد
شدة نظر الاحوال والاحوال ومقدمات الجزئيات كهذا الخاطر وهذا الكاتب وهذا الشاعر كما
عليه الشيخ في فن بارير ميناس من الشفاء مجملا ومستقرة تفصيلا ثم ان سواق تتناهى وهو
مفروضة في المسافة في آنات مفروضة في الزمان بحيث لا يحصل تلك الحدود والآنات دائما
لزم وجود الاجزاء التي لا تتجزى ويكون بين كل حدين متواليين وبين كل آنين مفروضين متتاليين من
المسافة والزمان فاصل مفروض ايراد بان الوسط المطلق فانه امر كلي لا وجود له في الخارج والوسط الخارجي
هو الحاصل في حد معين وهو امر آني غير منقسم في استدامة المسافة عالم متجدد ويتجدد لا يمكن بان تكون
حركة واذا تقدر بحيث الفصل بعضها بعض لا يمكن ان يوجد في الخارج لاستدعائه تتالي الآنات
المستلزم تركب الحركة والزمان والمسافة من الاجزاء الغير المتجزية وان لم يتصل بعضها ببعض لزم تركب
الجسم المستلزم لوقوف الحركة في الوسط المفروض خلافه بقي وبان ان ما حصل للجسم من مبدا
الى ذلك متناهيا ان كانت واحدا فهو حركة وان كانت متعددة فاما ان تتصل لزم تتالي الآنات
وهو مع ذلك مستلزم لانقطاع الحركة الآنية وهو باطل وان لم تتصل بعضها ببعض لزم تركب
نفس زمانية لا تتالي وهو باطل ومن هنالك قيل الحركة زمانية الحصول لا يوجد حركة آنية بل ما ان يكون
قدر يجيء الوجود واما ان يكون مستمرة الذات الشخصية من مبدا المسافة الى متناهيا غير مستمرة النسبة
الى حدود المفروضة فيكون المسافة منقسمة الى جزء منقسم كذلك الى غير المذكور منقسم الى ان يكون
واحد وكان الحدود المفروضة في المسافة بالقوة كذلك الاجزاء فيه بالقوة وكان ان لم يكن ان يفرض في
المسافة حدان لا يكون بينهما مسافة كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الامر المستمر ايان آنيان متتاليان
بل كل من الامرين المفروضين فيه يكون بينهما امر متصل وهو ايضا يستلزم تتالي الآنات وهو انقطاع الحركة
بينهما كذلك واحدة [illegible] اي في مقام تحمل الحركة الكثيرة الغير المتكلية [illegible] وبذلك تحصل في مقام
تحمل الحركة الكثيرة الغير المستوجب للكلية [illegible] ذلك حيث قال الشيخ في
فصل في بيان ما يقال على موضوع وهو يقال ويوجد في موضوع هذه العبارة والموضوع لما يحمل عليه
اذا عبر عما خوذا بنفسه من غير الحاق سور به فانه لا يخلو اما ان يكون كليا او جزئيا فان كان

جزئيا فالمحمول عليه اما ان يكون كليا او جزئيا فان كان جزئيا لم يمكن ذلك بمعنى غيره فان بمعنى
المغايرة من كل الوجوه باطل لانه حينئذ يكون هو هو بالحقيقة موضوعا ومحمولا على نفسه
بحسب الطبع بل بحسب القول والاعتبار كما يقول ان زيدا هو ابو القاسم او هو ابو عمرو والمراد انا
بمعنى باقي بعد هذي يجوز ان يشارك غيره او فيكون كليا فان خصصته لم يكن ابو عمرو الا هذا وهذا
يجوز بعد ذلك لو قلت هذا الانسان هو هذا الكاتب فانه ليس موضوعا واحدا وليس كونه هذا الا بعض
اوصافه بان يوضع او يحمل من الاوضاع ان كانت طبيعة الانسان فيه وبان توضع من طبيعة الكاتب
اعني المطلقتين واما ان هذا الكاتب هو بعينه هذا الانسان وان اختلفت احدهما من حيث هو هذا
الانسان بعد شروطا وقيودا هذه الغير تلك الاخرى بازائه كذلك ايضا لم يحمل احدهما على الاخر
فانه ليس الانسان ما من حيث هو هذا الانسان هو هذا الكاتب ولا هذا الكاتب من حيث هو
الكاتب هو هذا الانسان اعني من حيث اعتبارين المختلفين اذا وجدت او اتفقت في كلها احدهما
الى اعتباره الواحد مجردا بشرط ان لا يلتفت الى شيء آخر فالكلام في اعتبار ان المختلفين متباينان
فهذا ليس هذا الكاتب من حيث هو هذا الكاتب هو هذا الطويل بل احدهما مسلوب عن الآخر وحينئذ
حمل لا وضع وليس احدهما موضوعا للآخر ولا مقولا عليه اي بالايجاب واما ان كان الموضوع كليا
فان المحمول عليه بالحقيقة اما ان يكون او كليا فان طبيعة الكلي لا يكون موضوعه بنفسها لتخصيصه من غير
الحاق الصور الجزئي بها والا لكانت الطبيعة الكلية ليست هي هي طبعا لان يكون هذا المشار اليه واذا كان
الامر هكذا فهذه الصورة فيكون كل ما يقال على موضوع يلزم ان يكون كليا فهذا الكلام كونه على موضوع
منقوضا كليا على ما اقتضاه وان لم يحمل كذلك بل حمل كونه على موضوع والا لما امكن حمل شيء من كثيرين كما في
هذا القول لهذا الانسان انتهى كلامه بالفاظه وهو يدل على ما نبه عليه المحقق قدس سره من استشكال حمل
الجزئي في قوله لم يسلكه في باب الحمل نوع تعريض على الشيخ بجواز حمل الكلي من دون لزوم كون الجزء بحيث
كليا بعين ما سلكه في فصل عقده للشكيك في الحمل التوسطية هل يكون على الاكوان ثم اقول
ان عادة الشيخ بقوله فان المحمول عليه بالحقيقة وكذا ما يقوم من قوله فان طبيعة الكلي وكذلك قوله
والا لكانت الطبيعة الكلية ليست هي هي بحسب ضرورة انه ان اراد ان الموضوعية والمحمولية التي يجب بحسبها
القطع بان يرجع الى المقتضي لهما الموضوع وكان مقتضيه قوته وذاته ما يكون من هذا القبيل فهذا غير
ممنوع بل يصح كون الشيء موضوعا لما يفارقه بالذات دون صحة اتصافه بالعوارض المفارقة وهو الحق
المنكر من المحمولات الكلية ايضا وحينئذ يرد ايراده فيما ادعاه وان اراد انه لا يصح اتصاف حقيقة

بهذا المحمول بمقتضى كنه ذاتها والواقع ولم يكن ذلك بمقتضى طبيعة ما استدعاه لا بالطبع وان صح فيه
ما سيفيده عنه من فصل من فصول ما يرد بنا من سؤال المصنف وما قوله والا لكانت الطبيعة الكلية
هي هي بحسب الذات فكما ان بحسب ان يكون الكلي والوضع بان يكون الشيء موضوعا لهذا وبهذا المعنى
لا بالحمل يحتمل ان لا يكون مقتضى طبيعة وما يشبهه بحيث ان اسقاطه غير ممكن لكنه
ما سيذكره وقوله عنه في الآيات كما في الشفاء لكنه فان الحيوان ليس بنوعه ضرورة ان يكون خاصا
او عاما وانما عرض له لم تتعلق عنه بحيوانيته الا في اعتبار ما ليس بخاصة ولا عامة بل بعينه خاصا او
عاما فقوله ان لو كانت الحيوانية بنوعه ان لو تعلق عينه خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص ولا حيوان عام
ولا وقع عنه في فصل تعريف اصناف القضايا بالمحصورة والمهملة والمخصوصة من فن باريرميناس
كتاب القضاء بقوله وليس اذا كان موضوعا كليا فقد صار حكمك بذلك كليا عليه حاكما بحكم ما يوجد
تحته او غير موجود فاذا لم يحكم بذلك فقد حكمت على الطبيعة الموضوعة للعموم فقط وهذه الطبيعة
في نفسها ليست واحدا ما خوذة عامة بل واحدا ما خوذة خاصة بعينه وهي في نفسها تصلح ان تعتبر بجميع
ذلك ولو كانت تصلح للخصوص لم يكن يصلح ان يكون مشتركا انيه واحدة بعينها لزيد الانسان واحد
ولو لم يكن يصلح ان يكون عامة في العقل ما كان يشترك فيه كثيرون الان قال بل انها خاصة في وجودها
جميعا فكما انها كانت طبيعة بعينها خصوصا فقد الحقت بعينها خصوصا دون غيرها فوجب ان يكون
صادقة عليها فيما دون الحق بعينها فقط فلا يمكن ان يكون بعينه مع العموم ملحقا بعينها فيكون خاصة
انية خصوصا فالحق العام في الخاص وانما لم يصح بعينها بذلك بل بغير انه وكذب عليه فيه
ذكره خصوصيات في محاله يصدق عليها البتة وانما يصح فيقوله يصدق عليها ذو هو هو اي يصدق عليها مجموع
ما يعد ليس انها عليها من حيث هي شيء عام فانها كثير واحد يصدق عليه ما يقتضي الى محض صفاته
فانه من حيث هو عام هو كلي وغير ذلك وهذه امور مختلفة دون ما كثيرة ولسنا نشير ما يقوله الا
ما يليق من حيث هو عام بل انما يصاحبه دلالة فيه دلالة لفظية على التخصيص لكن الدلالة على الخصوص لا توجد
له لانه من طابع لا انها تفيد في دلالة الحكم فيه كما ان الكل قضية لوازم من العكس وغير ذلك مما يستقل ليست
به نفس الدلول عليها بالمطابقة فيبين ان كلية الموضوع لا توجب كلية الحكم فلذلك ما كانت القضية التي
التي لفظ فيها بالسور او كلية ليست بمقتضى ذاتها بل بحسب ما موضوعة كما قد بين كيفية الحمل فيه وان لم
يبين كيفية نهايات ليست مقتضاها بين وقد تصدق ان هذا الشيء انسان كانت عاما بينا ويصدق ان هذا انسان
فيجتمعان على الصدق الا ان ذلك ليس يمنع ان يكون هذا الشيء الملحق بحق بالطبيعة العامة وان لم يصح

فح يكون قوة الايجاب ذالسلب قوة للمتضاد من اذكر لم توجب ان هذا الحكم يتناول المحكوم عليه
من حيث هو خاص بل يحتمل ان معنى الانسان يصدق على العالم وغالجاهل ص ثم قال والانسان
يمتنع ان يكون عاما دان يكون خاصا لكن اللفظ لا يكون دال على ذلك انتهى وفيه كثيرة ودلما
وقع منه في فصل عزاوجات تبع بن قول على وجوده من قال طيفور بالكسر بالفتح الرجع
الى ماكن فيقول ان لكن جواز حمل الجزئي على نفسه بكثرة الاعتبار مثلا ان زيدا يصدق على نفسه بما هو
هذا الكاتب والشاعر والعالم في الكثرة بناء لك اعتبارية وحقيقة واحدة فكل من هذه الصفات
والموصوفات مع قطع النظر عما يصدق هو عليه من الذوات لم يكن جنسا ولا فصلا ولا صدق الصفة المتغايرة منها
وان صح صدق كل منها على ذلك الذات ولكن لا يصح صدقه على شئ من تلك الموصوفات مع قطع النظر
عما يصدق عليه من الذوات واذا الوحظ ذلك فخرج ذلك الكون زيد من حيث هو هذا الكاتب هو هذا
الشاعر من دون ان يكون الحمل بين بجوز بين بكتب القول والسان كما لقول ان زيدا هو ابو ابراهيم بسبب
فقد قال المحق ان التغاير الاعتباري كاف لحمل احدهما على الاخر وان كان بكتب انتهى واذ ذلك ظاهر بالرجوع
عند الرجوع الى مواضع تصدى لذكرها منها ما وقع عند قوله فان قلت اذا صح في بكتب اذا صح في بكتب فانتفاء
في فصل في ذكر تاليفات فيا سبيل بصير كما يدل بقوله فانشاء فرضي وتعالى ان يقول الكبرى ليست
بل شخصية وان يقول لسنه ان يكون القضايا ت المولفة من شخصين قد يتج وان كانت الكبرى ليست
كلية فانه اذا قيل ان زيدا هو القاعد وهذا القاعد هو ابن عمرو لزم لذا ان يكون زيد ابن عمرو وانما كان
الجزئي وينتج حيث يكون جزئه محصورة او قد يجوز ان تصلت الاصغر من الاوسط وبهذا لا يصلت
الاصغر من الاوسط ابدا وقد منها ما وقع عند في هذا الفصل بعد هذه العبارة وقد تبع هذا المثال شارح
آخر فيقال زيد هو زيد المنتج وزيد المنتج وينتج هذا دان لم ينتج الصغران مجموع كل معنيين واحد منها
لا ينتج وكتب ان يفهم من هذا المثال ان زيد المنتج امر كلي ايضا لان زيادة يقال الا على واحد واما
زيد المنتج من حيث هو زيد المنتج فيقال على كثيرين وذلك لان زيد المنتج من حيث هو زيد المنتج هذا المنتج
هذا الصغار وكتبه وبعد ساعة وقد ينتج زيدا وليس منتجا فلا يكون زيد المنتج والصغير زيد المنتج
ذلك الصغار الا بالعدد ولكن بالنوع فيكون من حيث هو زيد ذلك الشخص بعينه واما من حيث هو محمول
زيد ومنتج فلا يكون ذلك بالعدد وانما كان يكون ذلك بالعدد لو كان زيد ذلك بعينه والصغار ذلك
بعينه بالعدد وهذا كلية تتخذ من طين ثم تفصل ثم يعاد فلا تكون الثانية تلك كون بعينها وانما كان
طبيعيا ذلك الطين بعينه بل كون هذا شيا مبتة او غير ذلك كذلك اذا كان هذا الصغار غير ذلك الصغار بالعدد

فهذا

فهذا المنتج من حيث هو هذا المنتج غير ذلك بالعدد والشئ قد تغاير ذاته في احوال كثيرة
ويصح ان يوصف بالعدد وذلك لا يوجب ان لا يكون الموضوع واحدا واذا كان الكلي لا يتناول ليس
بشخصي فمن الكبرى ان يكون صادقة عند انحصر الكلي فيكون قولنا زيد المنتج يجوز ان يدخل كل المكون
كما تكلم قلت ان كل شئ يوصف بانه زيد المنتج وقد علمت ان معنى هذا ان الموضوع هو زيد المنتج
اذا علمت ان قولنا كل ج ب معناه كل ما يوصف بانه ج يوصف بانه ب فليس بشرط ان ذلك ما دام موصوفا
بانه ج او في وقت آخر والموضوع هو زيد المنتج احد افراد زيد مطلقا والمحمول زيد المنتج من حيث هو متحقق ما
متحقق فكل عليه زيد المنتج من حيث هو زيد المنتج فمن الكلي ذب ان يقال ان كل ما يوصف بانه زيد
المنتج ويوضع لفظ زيد المنتج فانه يحتمل ضمائر بعض ذلك وهو الذي هو زيد المنتج من حيث هو زيد المنتج
واما كلما يوصف بانه زيد المنتج ويوضع له زيد المنتج فغير بان زيدا مطلقا لا يشترط انه زيد المنتج لست اقول
بشرط انه ليس زيد المنتج هو ما يوصف بانه زيد المنتج انتهى وفيه كثيرة ان هذا الحكم مشترك العموم حتى صدق وان
لم يكن بكتب اذ شخصي لا يكون بكتب الا احوال ثم ان فيما ذكره نقضه واما كل ما يوصف بانه زيد المنتج ويوضع
له زيد المنتج يدل على ان الموضوع امر كلي والمحمول امر شخصي وغير ذلك مما وقع عنه يدل عليه فلم يدل عليه
عليه ولا جواز حمل الجزئي العموم ايضا بالعبارة او عبارة التي بكتب يقيد بالعينية احد افراد العموم
بكتب الا احوال وذلك على ما فال متصل عا فقدنا هذه العبارة سئل ان الانسان بالاعتبار
وان لم يشترط بالاعتبار انا ابيض فانه يوصف بانه ابيض فانك اذا قلت زيد ابيض فلم تاخذ الموضوع
او زيد افقط بل زيادة وكذلك يوصف ايضا ما خوذ ابيض حين تقول زيد ابيض لكنه
اذا اخذ مع ابيض كان المحمل ضروريا بالوجه الذي يعلم واذا اخذ مطلقا كان المحمل عليه مطلقا
وهذا الفص من العموم وهو الذي ليس بكتب الا شخصي بل بكتب او احوال وقد فهمت هذا مرارا
فان اخذ زيد انه زيد مني واخذه انه زيد المنتج مني وقولنا الموصوف بانه زيد المنتج هو كل ما اخذ منهما
دون زيد انه يكون معتبرا انه زيد بالعتبر معه زيادة ويكون معتبرا مع اشتراط زيادة انه منتج وهذا
ويطل كلما حد منهما بان زيدا يكون معتبرا انه زيد المنتج وبطل شخصية زيد لانه شخص من حيث
هو زيد فقط مشترطا فيه معنى فقط واذا قد تبين هذا فاذا اخذت الكبرى مهملة او هملت الصغرى
واذا جعلت كلية كذبت انتهى ومن الظاهر عن سياق هذا الكلام في مساق المرام ان شخصية
زيد لا ينافي العموم بكتب الا احوال بل انما ينافي العموم بكتب اشخاص وان تكثرت الاعتبارات
والحيثيات لا ينافي الحمل واتحاد وسيما وقع عنه بقوله وكذلك يوصف ايضا ما خوذ مع الا

حين تقول زيد ابيض الى قوله كان الحمل عليه مطلقا ومن ثمة قيل البيان عدم بان الشيخ لم يستنكر
حمل الجزئي على نفسه بشرط الاعتبار وصيرورته عاما بحسب الاحوال والمحذور صيرورته عاما بحسب
التشخصات والهويات وهو الذي نقلنا عنه فلذا لم يستنكر هنالك وقد اكتفى السيد كيف غير موضع
من كتاب الشفاء في غير المنطقي كما يتبع الغير ما وقع عنه في المقالة الثانية من الفن الاول من الشفاء بجملة
الاولى في فصل في تعريف اصناف القضايا وكذا ما وقع عنه في الفصل الرابع في القياسات الاقترانية
بقوله فانه قد يكون من مخصوصتين قياس كقولك زيد هو ابن عبد الله وابو عبد الله هو [illegible] وقع منه
في الاشارات بقوله اذا قلنا ان كل محمول على المثلث [illegible] ان كثرة الاعتبارات والحيثيات لا تمنع
في صحة الحمل ولا يخرجه عن كونه قضية معقولة وان الشخصيات يمكن حملها على الشخصيات كما يمكن وجودها
فيها والعموم الاعتباري لا يخرجه الى العموم الافرادي والاستاد المحقق الطلق والشيخ لا يستنكره
والذي يستنكره هو العموم بحسب الاحوال كما نقلنا عنه وما وقع منه في ما ظهر في رابع الشفاء من
الاستنكار على الاطلاق لعله مساعدة مع الشركاء في الصناعة على ما ذكره في خطبة الشفاء بقوله
ومن اراد الحق على طريق فيه ترضية ما الى الشركاء وبسط كثير وتلويح الى ما لو فطن به استغنى عن الكتاب
الآخر اي الحكمة المشرقية وتمام البسط في هذا المرام في حواشينا على الحواشي الجليلة على التهذيب وذكرنا هو
الفوز المبين ثم نقول ان الشرط الشخصي بين المبدا والمنتهى لا ينافي عمومه بحسب الاحوال النسب الى الحدود
المفروضة فيما فيه الحركة من المقولة كما ذكرنا فان حمل الجزئي على نفسه والمقدم الاستاد قد ابطل عمومها بالنظر
الى الافراد والهويات الشخصية من الذوات العديدة على ما هو صريح كلامه المحكوم من سابقه الى ما تحقق
ولعل في قوله طاب ثراه فليتوقف اشارة قد [illegible] لا تحمل ما حققناه وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل العظيم ثم بما قررنا امر العموم بحسب الاحوال اندفع السؤال والجواب عما [illegible] عن
بعض تلامذة المقدم الاستاد حيث ان واحدا منهم ذكر في السؤال ان الحيثية التقييدية مكثرة للذات فيلزم
من ذلك ان يكون زيد مثلا كليا فانه من حيث انه هو حيوان مغاير له من حيث انه ناطق او كاتب او ضاحك
ولا يصدق على شيء الا زيد مع غير التقييد فيكون امرا مشتركا بين الكثيرين فيكون كليا فاجاب بعض منهم بقوله
الجواب الحيثيات الموجودة في زيد مثلا بعضها اجزاء ذاته وبعضها عين ذاته وبعضها خارج عن ذاته عارض له
كالجسمية والحساسية والناطقية وغيرها والثانية كالزيدية والثالثة كالكاتبية والضاحكية والابيضية
وغيرها وليس شيء من هذه الامور زيدا عدا الزيدية المشي لا يصدق على جزئه ولا على الخارج عنه وان
جعل قيد الاخير حصل هناك تركيب منه ومن ذلك القيد سواء كان تركيبا طبيعيا او اعتباريا فانه

المركب

المركب منه ومن ذلك القيد وان كان عين مجموع المقيد والقيد لكنه غير كل واحد منهما فالشيء المأخوذ
في زيد لبعضها جزء زيد ولبعضها مركب من زيد وغير زيد فلا يصدق على شيء من القبيلين زيد فانه زيد في
الواقع امر واحد شخصي لا غير فيتضح ان قولهم الحيثية التقييدية مكثرة للذات انما مكثرة للذات تكثيرا اجزائيا
لا تكثيرا افراديا سواء كانت الاجزاء بحسب الطبيعة او بحسب الاعتبار انتهى وهذا كما ترى حيث انه لم يعلم
ان لزيد عموما بحسب الاحوال ولا يوجب ذلك ان يكون كليا لافراد كثيرة كما قرره [illegible] ولا
كان العموم بحسب الاحوال والاعتبارات كما قرره [illegible] على ما نقلنا وصح الصدق زيد على نفسه مع اخذه
بحسب حال من الاحوال ضرورة ان زيد الكاتب زيد وان لم يكن زيدا بحسب اخذه بشرط عدم المقارنة
بحال من الاحوال واعتبار من الاعتبارات وما قيل به من عدم صدق زيد على شيء من القبيلين لكونه امرا
طبيعيا لزم ان لا يصدق الحيوان والانسان على افرادها بانضمام العوارض المشخصة لانهما امران
طبيعيان ولكن ان انضمام امر الى امر لا يبطل ذاته بل لا يجب ان يكون موجودا مع غيره كالبياض
منضما منه وان لم يفارق المادة فهو جوهر فيه موجود في المادة لا يصير امرا آخر وحقيقة اخرى وبالجملة
ان زيدا بما هو هو كالانسان بما هو هو المأخوذ بهذا الاعتبار لا يمنع ان يلحقه بحسب آخر واعم من جائز
ما اذا اعتبر مع غيره ولا ينافي صدقه على نفسه مع ذلك القيد حيث ان الحيثية المأخوذ بهذا الاعتبار انما
يكون مأخوذا بلا شرط الزيادة فلا يصدق على نفسه مع زيادة وان اخذ بلا شرط الزيادة صح حمله على الضمام اليه
زيادة الى الصدق على نفسه مع [illegible] خلف الزيادة وانه مع ذلك لا جزئيا طبيعيا
يكون عمومه بحسب الافراد وان صح عمومه بحسب الاحوال الا ترى ان الحيوان المجرد ان انضم اليه امر آخر
فيجعل حيوانا ناطقا ان ما موجود وفيه الحيوان بما هو حيوان لكن هو مع غيره فوجود طبيعة الحيوان متقوم
على الحيوان الطبيعي بحسب [illegible] البسيط على المركب وقس عليه امر زيد او قس الى ما له من الاحوال
يرشدك الى جميع ما ذكرناه ما قال الشيخ على ما نقلنا اتبع الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل
الهدى عصمنا الله واياكم عن ذلك وهو الهادي من يشاء قال والالزم الانسداد في الدهر اقول بيان
ذلك ان الامر التدريجي لو ارتفع عن متن الدهر كان ذلك عدما له فيلزم من ذلك الانسداد في متن الدهر
حيث قال على ما قد افتر فتيقنه اقول لا خفاء في ان الشيخ هو بين انتفاء الحكم الشرعي في الحق الزماني
والمراد هو بيان انتفاء متعلق الامر التكويني المتعلق بالذوات بانقطاعها وعدم استمرارها وانكان
في وعاء الدهر لم يرتفع لان هناك لا يصدق المطلقات ان قال القضاء في التحقيق اقول والالزم ثبات الامر
الاثنين او الحدين الغير المتحصين وهو يستدعي وجود الجزء الذي لا يتجزأ قال الشيخ في بحث اثبات [illegible]

في بعض كتبه وصحة الحكم بكون الحركة في الزمان امرا يكون القبلي الذي لا يكون مع البعدي بهذه القبلية لذاته ولغيره مع كذلك البعدية وهذه القبليات والبعديات متصلة الى غير النهاية ثم قال وهذه القبليات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال والتعاقب ان يكون وقت لا تنقسم والا لكانت تلك الحركة في مسافة لا تنقسم وهذا محال فاذن يجب ان يكون اتصالها اتصال المقدار اعني بالمتصل الذي معناه ان الزمان كم متصل والحكم عليه ان القبليات والبعديات والمعيات المتعاقبة اما ان يكون آنات متعاقبة متوالية كواحد منها لا ينقسم اما ان لا يكون كذلك بل يكون امرا متصلا مستمرا والاول باطل لان الزمان لو كان مركبا من آنات متتالية لوجب ان يكون الحركة مركبة من امور متتالية كلها احدها بعد الاخر لان الواقع من الحركة في الآن الواحد صار ان لانقسم لان وقوع النصف الاول منها وقع في الآن الذي وقع فيه ذلك القدر من الحركة منقسما وقد فرضنا ان الآن غير منقسم فثبت ان القدر الحاصل من الحركة في الآن الواحد غير منقسم فلو كان الزمان مركبا من آنات متتالية لكانت الحركة مركبة من الامور الغير المنقسمة ولو كان الامر كذلك لكان الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لان المقدار من المسافة الذي تحرك عليه الآن الذي لا ينقسم في الزمان لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الا نصف منقسمة على الحركة من نصف الآخر في ذلك الحركة وينقسم ذلك الآن وقد فرضنا انه ليس كذلك فوجب ان يكون ذلك المقدار من المسافة غير منقسم فثبت ان الزمان لو كان مركبا من الآنات المتتالية لوجب ان يكون المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى هذا خلف وان تماثلت الآنات التي منها يستلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ان يكون بين كل حدين او آنين او متصل ما لا نهاية من فرض وجود الحركة المطلقة في كل آن واحد محمولا عليها ما دام الامكان فرضه ويمكن ان يفرض متصلا متخللا بين كل آنين او حدين او متصل من الزمان والحركة وهما يكونان بعض القطع فليتدبر [illegible] والياقاطي المتدبر في التحصيل [illegible] حيث قال في التحصيل ان الوهم يقضي بان الحركات المفروضة بازاء زمان واحد منها اكثر الواحد مجتمعون في مكان واحد وليس كذلك في الحركات كذلك انتهى كلامه وكذلك قد اوهم ما وقع عن الرئيس من الحصر في قوله ونقيض ان الوجود الحاصل على هذا النحو آه حيث لم يجز الا ان الاداة الوجود الغار وحملوه على الوجود مطلقا ولم يجوزوا بان الوجود الحاصل بهذا النحو فقط من الزمان ليس الا في الاذهان داخلة في الاعيان فهو موجود غير قار كالحركة بمعنى القطع حتى ان بعض الوجود او العدم قد يتم منه

وجود المطلق وحكم برفع المنافع في كلام الشيخ على ما ظهر المنقول حاكيا بتحقق كلها الكلام [illegible] وهل هذا او جبته افوق فتوزيا عد من شروح الفضائل لا كيف ان حاصل كلام صاحب التحصيل ان الحركة [illegible] وجود في الامكان في آن كما عليه جمهور الناس يحكمون في مكان واحد في آن [illegible] وان كان الوهم ليتسامح بذلك وهو وهم منه فقد وهم انه لا يتحقق وجود في جملة الزمان بل اني سلكه وحصل امر الحركة الممتدة من وجود في الاذهان على سبيل عدم القرار على ما ذكرناه على ذلك الشيخ حيث صرح بالفعل قال الشيخ في الفاذ فالحركة وجودها في زمان بين الوقوع والنصف وليست من الامور التي تحصل بالفعل حصور قار استكمل وقال التنبيه في التحصيل عند ذكر الوجود الذي عن الحركة الممتدة وبان انها ليست من الامور التي تحصل بالفعل حصور قار استكمل انتهى من الظاهر ان الشيخ قال لا واحد ان كان قد اوهم الشيخ حين ذهب الى ان [illegible] ليس من جزء المسافة مقدار امكان [illegible] الا اضافيا بمسامحة توجبها ان المكان يتحقق بقدر ما يشغله المتحيز فقدر ما يشغله من قوله مقدار فيه يمكن قطع هذه المسافة ممكن قطع غيرها بابطاء او اسرع وهذا مسلك برأسه ما خوذ فيه الامكان [illegible] بالمعرفة والبطء لكن وجود الزمان في كل جزء من المسافة التي تحركه فيها متحيز ان يكون ابطأ منها بتدئ منها وبلغ النهاية معا في بعدة فيها مقدار غير مقدار المسافة وهو غير مقدار الحركة فتعين بذلك الزمان على ما قال واحد ثبات دلالة على وجود امر مطلقا ان لم يكن دالة على وجوده محمولا في آن او على جزء ما اي كونه الزمان او باقا في قوله فيجب ان تحصل ان الوجودات آه وكلها احد من هذه مناسبة صدق اثبات وجوده مطلقا وجه تبين امكنة يقدر بها الحركة لا قرار له في الاعيان وهذا اعني عليه بقوله والزمان ليشبه ان يكون اضعف وجودا من الحركة بوجود ذلك لعدم قراره بالذات وعدم قراره به فقوله فصار اوهم الذي من شانه ان يكون عليها مطابقا بها اشارة الى الحركة المتوسطة باعتبار استمرار وجود في المسافة واضافة نسبتها المحدود بالمفروضة فيها كما ان قوله او قطعا لها اشارة الى الحركة بمعنى القطع وقوله او مقدار قطع لها اشارة الى الزمان بمعنى القطع وقد يعبر عنه بامكان المتحيز وهو محمول عليها معنا بمعنى تحقق وقد يعبر عنه بامكان متسع لقطع المسافة ثم انه استحال ان الحركة دلالة الآنات بكيان يكون جزء من المسافة المقدار الغير القار والحركة بمعنى القطع ليس لها نفع الطفرة وغيرها فاعلم ان ظاهر كلام الكتاب ثم ان السرعة والبطء لما كان تصورهما بما يسبقا او يعاقبا الحكم عليه وذلك كما يقال بسبب الزمان فتح الطبران فاتح فتح الدور من دون احاجة الى ذكره الاعلام في الجواب

الشرقة من ان المقطة بهذا البرهان ليس فيه وجود الزمان فان العلم به من الادلة بل يقتضي
الخصوصة وكونه مقدارا للحركة وكذلك ما استنتج الشيخ في النجاة من قبول هذا الامكان الزيادة
والنقصان كونه امرا وجوديا بل كونه مقدارا مطابقا للحركة ويكفي في القطع بتحقق هذه الامور
العلم بوجود الزمان انتهى وهذا كما ترى حيث صرح الشيخ بوجود الزمان فيما هو المنقول عن الشفاء
في عدة مواضع هنا كما عرفناك بل الحق ان ما سلكه الشيخ هنا من البرهان هو برهان على
وجوده وما بقية جميعا كما يشهد به عبارة الهداية والنجاة وعليون الكفر ومنطبق به عبارة بعضها في
التحصيل ولا يكون البيان دوريا لان مادة الدعام من قبول هذا الامكان الزيادة والنقصان
المراد به الزمان لا الامكان بمعناه المخصص قال ابن كمونة في شرح التلويحات الامكان هنا نوعان
الامكان المخصص فان ذلك لا يتقدر فلا يكون للنصف وثلثه وغيرهما وانما المراد به امر يقع فيه
حركة الفلك فان حركة الفلك لا تقع هذا الامكان المقدر هو مقدارا وتقدرا به فوقع تلك
الحركة واقعة فيه انتهى وهو لو صح فانما تقدر الحركات الممكنة وامكانها بحسب الامكان لها المختلفة
سرعة وبطوءا بالزمان لان الامكان بمعناه المخصص امر والامكان الذي يقع الحركات المختلفة فيه
امر وعدم كون الاول في الزمان لا يستلزم كون الثاني فيه وبالجملة حتى الزمان بحسب الامكان
قطع مسافة واحدة بحركة مختلفة او متشابهة وقطع مسافات متشابهة او مختلفة بحركات متشابهة
او مختلفة ثم ان ما وقع من امر قطع فيه الحركات كما ذكره لا بد من وجود فيه لا محالة ان يكون اما ظرفا
اوسع والظاهر ان المراد من الوقوع فيه مجرد التقدر به والمعية في الوجود والتطابق بينها فحركة الفلك
التي هي مقدرة بذلك المنصف ايضا بالوقوع فيه بهذا المعنى فعليه عنها بالجملة ان الحركة التي في كل
الزمان فليست هي زمانية بمعنى ان يكون تقدرها وحصولها عن جملة علياء زمان بل بمعنى انها مقدرة
بحسب انطباقها وامتدادها بالزمان ومنطبقة عليه فيشمل وقوع الحركات في الزمان حركة الفلك ايضا
والذي نفسر له الشيخ من البرهان اخذ فيه الامكان المختلف من الحركات وسلك آخرا ما خوذ فيه
القابلية والبعدية الذاتين لا يجتمعان كما ذكره الشيخ الرضي الطبيعيات حيث قال وانت تعلم
ان الحركة لما تتفاوت في المتقدم والمتاخر الذاتيين ما يكون متناقضا يكون ذلك الذي المتقدم
للحركة هو بوجه مع المتاخر منها كما يوجد فيما المتقدم والمتاخر من المسافة ويجوز ان يصير ما هو متناقض
مطابق من الحركة في المسافة متاخرا وهذا الذي هو مطابق المتاخر منها فيما متقدما كما يجوز ان في
فيكون للمتقدم والمتاخر في الحركة ماهيتان مختلفتان من جهة ما بها الحركة ليس من جهة ما بها المسافة وكما

هذا بين بانفسهما ان الحركة بما هي تتقدم المتاخر فيكون بحركة لها بعدد من حيث لها المسافة
تقدم وتاخر وليا مقدار بحسب ما يازاء مقدار المسافة والزمان هو بهذا العدد او المقدار فان عدد
الحركة ما دام المفصلات التي متقدم ومتاخر لا بالزمان بل المسافة التي الزمان بالعدد وهذا
القول كما يفيض الحق ابي ما افضل من هذه الطبقة بما من المتقدم والمتاخر في الحركة
المتصلة وما ذكره الحق من الوضع الذي هو غير المقدر بين فان قلت ان اثبات الوضع الذي هو قرار الاجزاء
من حيث انها تجتمع المتوهم الحركة بما هو مقدر بما وقع عنده من اجزاء المسافة في عدة من
من كتابه الوضع المبين في الفاظ حدسي بقوله على ما استمد ويسمى وضعا مفصلا غير ذي وضع قار
والهوية الزمانية المنطبقة عليها كم متصل مستمر غير ذي وضع وغير ذي قار في اين منقضي الوجود
قلت لعله تشير ان يكون الوضع بمعنى المقدار الزماني ظاهرا من قوله في فالطبيعيات من فصوله
ان بعضها ما من استمرار الفاظ الوضع حيث يطلق بمعنى المقدار الزماني على الحركة وبمعنى
والذي نفاه عنها ذلك بمعنى الوضع الذي انتفاه بما ذكرت لك صحيح حيث قيد في قوله غير ذي وضع
انه غير ذي طرف بالفعل حتى تشير اليه وبعبارة اخرى ان ليس له طرف حتى يشير اليه اشارة حسية
الساعة يقال له الآن فمعناه ان الزمان غير منقسم الطرف بالفعل بالاشارة الحسية لا منافاة عنه فيه
ذا وضع منطبق بما ذكرت انه ما ظهر عليه ذلك الكتاب في اياض حتى يقول ره حتى لك ان المتصل
او ما اليه من قبيل ان ثم في مقدار الزمان في جملة الاول ليس كذلك ليستوجب وجود الآن بالفعل
وراء الزمان ليس بمعدوم الصرف وان ثبت الذي لا يصح ان يقع ان عدم محمد او غير محمد وهو محال
والعدم الزماني هو ان العدم الحاصل بعد وجود الفلك او قبيح وجوده او العدم المطابق ليس
انتهاء الزمان اي ان عدم الفلك فقط بل هو نفس هوية الامتداد وبكل جزء من اجزائه الذي
من آناته مسبوق بذلك العدم ومتناهية فليس يعقل ان يوضع بعضها الموجب انصاله بينه وبين ذلك
العدم وبتصور امتداد ينطبق بعضه على الزمان والقطع البعض في ذلك العدم فيحكم انه قد وقع انتهاء
في آن من آناته وساط ما يتوهم من الامتداد انه يتصوران ينطبق الزمان في جملة امتداده فينطبق عليه
ذلك العدم فان قصر ذلك العدم ولم يكن الامتداد الموجود فوجوده ليس بزمان طرف ينتهي
امتداده في جملة الحياة الآن وسبيل امتداده الجسمانية بالنسبة الى عدمه او بعد الصانع
ما دامت كانت او حدوثه عند امتداد ذلك الامتداد ذلك الوضع والحكم او قطع انه ذلك العدم
فوق فلا محل سلبي وراء العدم الصرف الذي هو انتفاء ان يعد الكائنة تحاوية والوجود فوق الفلك

ان قصى فالزم الاقصى ان يصح ان بقى ان امتداد ممتنعة فى حاديه الذى لذلك العدم لانه سبوق
بذلك العدم وكذلك سائر ابعاد وامتدادات بابعاده وامتداده تعالان وذلك العدم ليس
انتفاء ذوات ابعاد وامتدادات فى انفسها على الاطلاق بل هو انتفاء اتحادى فى الواقع
الواقع فلا يلزم من ذلك انفاد وجودها فى الواقع بل غايلزم انتفاء اتحادها وبها وراء ذلك
فلذلك ليست هى مسبوقة بذلك العدم بل هى سنية ليس فقط بل هو عدم ذات الفرد فوق صحيح
بعينه واما العدم الذى يصح ان يحق ان ابعاد السابقة والامتدادات المتصلة به مسبوقة به فهو
ذوات انتفاء هو بانتفاء الواقع كب النفس لا كب تحادها او شارة ممتنعة فهذا العدم
لا يختص له بحد من حدود امتداد بل نسبته الى الوسط نسبته الى الاخر كنسبة
الكل والعدم الذى يحد ذا طرف الامتداد وينتهى اليه امتداد على خلاف ذلك الشكل والزمان
كم غير ذى وضع قال فان قلت انه بناء ما وقع من الشيخ من حصر وجوده فى الفعل
فى النفس والوهم كما هو المنقول سابقا فليس لاحد ان يحكم بان حصر وجوده فى الآن
فيه النفس واما قوله لانه آن يرفع وعاء الدهر وعدم وارده فيه فعلى غلط آخر ما قصده حيث
اشتبه لذكره حيث انه ذكر فى الطبيعيات وبحث عن ثبات القدم بالدهر ونسبته الى المفارقات فى
علم ما بعد الطبيعة عنى ان البحث عن المجردات جاء مجردة فيما بالعرض هو بالذات وبحث عن النفوس
المجردة فيما جاء متعلقة بالابدان على ما صرح به الشيخ فى مواضع منها بحثه عنها بعينه لانها
مجردة بوشرك اليه ما سلكه فى الطبيعيات من اثبات الواجب الوجود بالذات بما هو منتهى الحركات
على ما فصلناه فى شرحنا على آيات كتاب الشفاء والاشارات قال ان صح فرض حصول الكم
انما قال ان صح اشارة الى ان الجسم بما هو متحرك او ساكن فى الزمان ومع قطع النظر عنه لا يكون
فى الزمان والسر فيه ان ما يقدر به هو الحركة اذ السكون والسكون عدم الحركة فى زمان لان
متحرك فيه فالجسم بما هو جسم ليس متحركا ولا ساكنا فلا يكون آنيا ولا زمانيا فلا حاجة اقرار فى مؤنة
قال الرئيس فى عيون الحكمة والجسم الطبيعى فى الزمان لا لانه فى الحركة والحركة فى الزمان
انتهى وما اورد عليه شيء فشبه التشكيك من المواخذة وهو قشة لا اتجاه لها

التقضيه عناصح ما زال فى ذلك وكذا ما برهنة من العرض لم يستبين فى بينة الشمس سنة اما
او مض احاجين الاشتغال بكتاب الصراط المستقيم ونقشته اياه والآن فاغتنم برسالك
ملكه ... يستعين بعالم الغيب والشهادة ثم بعد ذلك حكم بعدم التدريج فى المستقبل نظرا الى
البارى بحق حيث قال فاذن ان اعتبر المستقبل من الموجود التدريجى فى الاباد كب الوقوع
فى وعاء الدهر وكب ما يصير حصوله البصير الحق اختير انه غير متناه بالفعل وليس بتفكيك
البرهان على امتناع الانتهاء لعدم الترتب والتعقب فى ذلك لحصول بان جميع الموجودات
والمتكثرات بكب ذلك الوجود وباعتبار ذلك الحضور فى حكم موجود واحد قار الوجود
تجامعه كما قال جل من قائل فى القرآن الحكيم ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ان الله سميع
بصير وان اعتبر ذلك بكب قوة التدريجى فى التقضى والتجدد بكب ما فى قوة الابصار
الزمانية ان تتبه حصوله بالفعل قبل انقضاه لا عند نهاية اخيرة لا يتعداها فحكم البرهان
على وجوب تناهيها لكنه انما يجرى فيما حواه الوجود بالفعل فى افق التغير والتعقب ولو كان
لا معا بل على حجة التدريجى سواء كان ذلك فى جانب الازل او فى جانب الابد فان الحاضر
والمستقبل فى افق الزمان متساويان فى امتناع الانتهاء بكب الكلية انتهى كلامه قلت واما
حكم بينة الكتاب المستطاب فقد حكم بجريان البرهان على استحالة الانتهاء فى الازل اجماع
اجراءه فحقا بالنظر الى الدورة المعلولية من جهة المزاحمة من سبيل المزاحمى ومن طرق
وجوده الابدى وان اخذ ما بكب فى وعاء الدهر وحضوره عند البارى الحق والفرق الفصل
قد تقدمى لدفع هذا الكتاب باستحالة الزمان الغير المتناهى ازلا لا يخفى ما عليه امره ابدا وقد
عبر عن الاول بالنزلة بالخاء بعد الالف وعن الثانى بالزاى بالميم بعدها وانكان
كلاهما بكب وعاء الدهر فتدبر قال فى مرتبة ذات العلة اقول وان كانت مجتمعة
فى وعاء الدهر وهو كبدى فتفاوتة حكم العقل باستحالة لعدم احاطة بجملته وذلك بخلاف
ما عنيه الامر فى اجتماع العلل فى صورة التعاقد لاجتماعها فى مرتبة العلة فتصور ان حكم بذلك
فتدبر بل ولا يلوح ان شرط استحالة التناهى اجتماع آحاده فى مرتبة واحدة عقلية وليس يصح ذلك
الا فى صورة التعاقد لانه على الترتب باقسامه لا مطلقا او اجتماع فى الوجود فى وعاء الدهر
او فى آن او ليستحى ذلك فليتصور قال ومن اتباع التقاضى اقول اراد بهم ابرقلس وغيره من
تلامذة المعلم الاول الفيلسوف قال من الازلية الخاصة اقول اما الازلية الزمانية بمعنى كون الزمان

وصح انما سقطان فتدبر

مسبوقا بعدم زمانى فهو سبب الحكم مباشرا كان ذا بمالة لا نهاية او لم يكن حيث يبقى ان
غير مسبوق به كذا العدم وان كان مسبوقا بعدم صرح دهرى فالحدوث الدهرى لا نهائى
ازلية الزمانية وقد تقدم مثال معلم الصناعة المشائية ومن تبعه حكموا بازلية الزمانيات
فقد مر لا تناهيه عليها فيه سابقا والذى تبطلها تناهيه والحق ان الازلية الزمانية لا معنى لا
لا نهائية ولا تناهيه حيث يصدق عليه فى الصورتين انه غير مسبوق بعدم الزمانى وبهذه
الازلية على المقررين لا نهائية حدوثه دهرى عاد الدهر عليها بالنقض والمطلوب الاعم
كما استدل عليه برهانهم مشتمل واما اثبات تناهيه فقد بطل بما علقنا عليه المقصد الاقصى
من ان لا تناهيه ليست على ازلية الزمانية بل الدهرية وليس الامر كذلك بل تناهيه لا نهائية
ازلية الزمانية بل ليست عليه حيث انه غير مسبوق بعدم زمانى لانتفاء الزمان بمقتضى العقل من
سبيل البرهان واللازم وجوده على تقدير عدمه واما اقتضاء حدوثه الدهرى فلوكان ان
لا تناهيه ليست عن حدوثه الدهرى والحدوث بل التحقيق ليست عن حدوثه الدهرى
وازلية الزمانية لا تناهيه كما فى صورة تناهيه بل تعقب احتجابات افتضايا فيه
التعقب هو التحقيق حتى فى النظر الغير الفارق بين اللب والقشر والحق والباطل والجد
هو النظر البرهانى الدقيق بامعان التأمل فى الغايق والتفتيش انما يقتضى الاقتضاب عليه
وهو جليل النظر الظاهرى الغير الغارق فى غور الامر وعمق التحقيق فهذا هو اصطلاح فن البرهان
مطابق للغة اللغوى واما مشاغبة على الطرفين من الطرفين فتفصيل ان المغالط
التى يقال لها بالكيوتائية سوفسطيقا حدها بيان حد كل واحد من اقسام القياس فنقول ان
كل قياس منتج ما يناقض وضعا فيه تمكنت لصاحب هذا الوضع وحافظه وهو من يكبه اذا غلبه
بالحجة فان كان هذا القياس حقا مكونة مركبا من مقدمات حقة واقعة فى نفس الامر مرتبة على
منتج ما هو مثلا انتاجا اذا كان مشهورا مركبا من مشهورات ذائعات محمودات مرتبا على وجه
يلزم منه قول اخر والكان ذلك بحسب زعم المرتكب كالقياس المأخوذ من الاوليات والمشاهدات
الواقعة وجدليا واما على ان ذلك كذلك عند من يسلمه بحث عن الاول منهما صناعة البرهان
وعن الثانى صناعة الجدل وان لم يكن القياس قياسا برهانيا او جدليا فهو اما قياس مغالطة
ان كان مركبا من مقدمات شبيهة بالمقدمات البرهانية يقال للمتشبث به السوفسطائى والصنعة
او قياس مشاغبة ان كان مركبا من مقدمات شبيهة بالمقدمات المسلمات يقال للمتشبث به المشاغب

بالصنعة المشاغبة فاذا تقرر هذا فنقول ان احكام الموجبة اسورها كلية كانت الهملة منها
بمنزلتها ليس كما مر مرتبة كالجسم متحيز فى جهة مطابقة لواقع كقولنا ان الجسم لا يمكن ان
يكون فى اكثر من حيز واحد فى مكان واحد اذ هو احكام ليس احد من العقل والافراد فيها بما
من المعارضات العقلية والشبهات الخيالية وبعد عن الالتباس والاشتباه ولهذا لا يوجد هذا
القسم من احكامه فى الشبهات ثم الشبهات التى فى جانبى هذا الفن قد يكون من الاوليات
الغير المشهورات ويستعملها المشاغب شبيها بالمشهورات وكونها حقة وقد يكون من المشهورات
الغير الاولية ويستعملها السوفسطائى لشابهتها الاوليات وكونها من المشهورات وقد يكون
غير اولية وغير مشهورة ايضا يستعملها المشاغب والسوفسطائى فى المشاغبات والمغالطات
الوهمية والقياسية لشابهتها بالبرهانيات او الجدليات وكونها حقة او غير حقة مشهورة او
غير مشهورة اعنى الرفع المقيد بالطرف الاول لا خفاء فى ان العدم المقيد لا يكون نقيضا
لشئ بل انما نقيض الشئ بمقتضى العقل سبيل الاصالة هو التوصيف فنقيض العدم الطارى رفع
العدم الطارى وله ثمرة ان احد جانبى الوجود الابدى له وتناهيه قد مر حسنا نه برفع
ذلك العدم بهذا العدم وخصوصية كل منهما مفترقة للعلة واما القدر المشترك بينهما وهو
نقيضه بالذات فهو جانب ما يقابله من العدم الطارى فهو تمنع عضيلة ولا تتحقق بينهما
مقايسة اقتاس من القرآن فكيف وقد التفسير اى ليس بين مناص وند والمشبهة بليس فرق
عليها نادا النانية فانه كى زيدت على رب وثم وخصت بلزوم الاحيان وحذف احد
المفعولين وقيل هو اسم فعل بمعنى اسرع وقيل للفعل والنصب اقض رباى
والاذى حين مناص والمناص الخلاة من ناصه ينوصه اذا فاته واما علة النانية الاشارة
من قوله فنادوا ولات فيه من حلف بالات والعزى فيقول لا آله الا الله ايتاسم صنم كان
لتخفيف بالطائف والوقوف عليه بالهاء وقد يضم وقف عليه بالتاء والاول اكثر واما انتا
فى مثل لتوصل وبعضهم يشدد التاء وليس هذا موضع الات وانما ذكرنا لاجل لفظ والمقصد عن
ايراد بيت يزة فيقول لا آكل الامر وليل على ان الحال بعدها كان فى معنى ما لا يمكن كما فى
اليمين واما علة الاضافة والاستغفار انتى عاقبة النانية بالعدم الصرف الدهرى فقد اجرى
حكم العدم الزمانى الذى يكون بالحكم على الشئ انه ليس بحكم على الشئ وهو لا يمنع ان يستحيل النظر
الى ذات الزمان بطلان الاول لا النانية وبالجملة المستحيل بالنظر الى ذات الزمان بطلان المتقدم

على تقدره التقدم الزماني والتاخر فذلك التاخر اذا لا يلزم اذ ذاك اقتران التقرر الذي بطلانه
لا بطلانه قبل تقرره قبلية دهرية غير متقدرة او بعده بعدية كذلك وان كان البطلان
شيء وعاء الدهر بعد التقرر فيه بعدية دهرية غير متقدرة مستفيدة على كل شيء لا بالنظر الى ذات
الاشياء الممكنة بل بالنظر الى طباع وعاء الدهر فان حصر وعاء الدهر ايضا في ان
انتهى في اضيق الزمان وانما المتصور فيه وعاء الدهر فتقرر امكان بعد البطلان فيه لا البطلان
فيه مرة اخرى بعد ذلك التقرر فهذا ما يكشف كشفا حقيقة الزمان ولا يكون بالنظر الى ذوات
الممكنات الجوازية والطباع الامكانية والذي يكشف كشفا حقيقة الزمان امتناع سبق البطلان
على تقرره والتقرر على بطلانه بالنظر الى ذاته سبقا زمانيا متقدرا لا غير فيا ايتها
تذكير الضمير باعتبار الجمع فالضمير راجع الى العدد المفاد من كتب او الى ما يقابل كتب او فاذا
والكشف القريب والهمزة في اكشكم للتعدية كتب وبهذا الامتناع بالغير اي امتناع
الدهري السابق على وجود الدهريات بالغير الذاتية غير المتخصص كحقيقة الزمان كما ان امتناع العدم
الدهري بالغير العاقب له المتخصص بالزمان كل شيء على زعم حاله كون مرجونا بادة ممكنا
الاستعداد اي سواء كان عقوه قدسية او اجراء عليه وذلك كخرق بالعدم الزماني
سابقا كان او عاقبا فانه يحقق امتناع عدم ذات الزمان والوجوب بسبب القياس
وخفاء ان الوجوب بالقياس الى الغير امر والوجوب بالغير امر آخر الا ترى ان العلة بالقياس الى
معلولها وجوبا بالقياس اليه او وجوبا بالغير اما الاول فلان وجوده بالفعل بان يكون وجوده وكون
علة واما الثاني فلاستحالة ان يكون وجود شيء من وجود معلولها انه كما يكون لها وجوب
وجود بالقياس اليه يكون اليه عدمها ممتنعا بالقياس اليه وجوده معلولها وان لم يكن ممتنعا بغيره
وبالجملة ان الوجوب بالقياس الى الغير لا يكون لشيء الا بالقياس الى ما هو علة او معلول له او ما هو
معلول علة واحدة فقد يجتمعها بعلية واحدة وهنا ليس امكان بالقياس الى الغير
وان كان كل منها ممكنا فقرا الى ذاته وبهذا تبين الاول حيث ان المعتبر فيه ان يكون
وكد الغير عن وجوده وعدمه اذا كان امكانا خاصا بالقياس الى الغير او عن احدهما اذا كان
عاما فالوجوب بالقياس الى الغير لا يجامع امكانا بالقياس اليه ذلك الغير فعلة الزمان الممكن واجبة
بالقياس اليه حالة ان يمتنع عليها العدم السابق او اللاحق الزمانيان بالقياس الى الزمان وبهذا امتناع
لها بالقياس الى الغير لا امتناع نظرا الى ذاتها بل لم يكن لها ذلك فقد استشعر عليها العدم حالا

غير

غيره بقوله ان قد سقط من جهة عدم الفرق بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى
الغير ولا خفاء في ان ليس لعلة الزمان امتناع ذلك العدم الزماني نظرا الى ذاته بل يمكن لها ذلك
ولكنه يمتنع تبعا بالقياس الى معلولها وهو الزمان كما ان وجوده واجب بالقياس اليه عليا ما نبه
عليه بقوله ويمكن بالذات ما يمكن وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته لا بالقياس الى غيره فليس بابد
ذلك ان يكون وجوده وعدمه واجبا او ممتنعا بالقياس الى غيره انتهى بما تقرره ان الممكن الزمني
فرض انه علة لغيره زمانيا يمتنع عليه عدم السابق او اللاحق الزمانيان ان لم يكن لها امتناع نظرا الى ذاتها
ولكن يمتنع لها ذلك بالقياس الى معلوله فيجب وجودها بالقياس الى معلوله وهو الزمان وان
لم يكن ذلك بسببه فقد يكون لها وجوب بالغير الذي هو معلولها والحاصل ان الزمان يلزم عدم الممكن
ولا يكون عدمه فيمتنع عليها ذلك العدم ان الزمانيان امتناعا بالقياس الى معلوله فهو امتناع
بالقياس الى الغير فهو نابت لذلك العدم وان لم يثبت ارتفاعه الى ذاتها على ما نبه عليه بقوله
فان امكان العدم الطاري او السابق بالنظر الى ذات العلة الممكنة بالذات ليس يقتضي
ان يمتنع ذلك العدم بالقياس الى ذات تلك العلة لا بالنظر الى نفس ذاتها حاصله انه كما يمتنع
كل منهما بالنظر الى الزمان كذلك يمتنع لعدم القياس اليه وهو امتناع لها بالقياس وان امكن ذلك
لها بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن علتها لا فقد بان انه ناشئ عن السقط من جهة عدم الفرق
بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير حيث ظن ان الاول هو الذي فلذا
حكم بجواز انتفاء علة الزمان مع وجوده ولم يعلم ان الاول حق والثاني باطل لوجوب وجودها
بالقياس اليه وان لم يكن بالغير لا بالذات ويمتنع عليها ذلك العدم امتناعا بالقياس الى الغير
والمغالطة الناشئة من جهة عدم الفرق بين الوجوب بالذات وبين الوجوب بالقياس الى الغير كذلك
الامتناع بالذات وفي انتفاء عن العلة الممكنة فزمان نظرا الى ذاتها فتوهم انه قد تبع وجوب
وجودها وامتناع عدم الزماني السابق واللاحق عنها بالقياس اليه الغير وليس على ما توهم فقد بان
سر ما ذكره من ان سبق السقط على عدم الفرق بين ما بالذات وما بالقياس الى الغير فالامكان
الوجوب والامتناع بجميع ظهور الفرق على ما اوضحناه وبعبارة اخرى ان الممكن الذي يكون
علة الزمان يجوز عدمه نظرا الى جوهريته وقد اشتبه ذلك بامكانه بالقياس الى الزمان فقد
حكم بجواز انتفاء مع امتناع العدم الزماني نظرا الى ذاتها ولم يعلم ان ذلك العدم عليه بالقياس الى
الزمان فهو امتناع بالقياس الى الغير وان لم يكن امتناعا بالنظر الى ذات ذلك الممكن فقد

يشتبه عليه امر احدهما بالآخر فيحكم بعدم امتناع عدمه ذلك بالقياس الى الغير الذي هو الزمان مع
كونه ذلك لانه يابى عن ان يكون وجوده علة وان كانت ممكنة في وجوبه وجوده امتناع عدمها
الزمان بالقياس الى معلولها وهو الزمان يستحق وان لم يكن لذاته وذاته بالغير فان
امتناع اسناد الممكن الخ اقول تقريره ان العدم الممكن للزمان على تقدير كونه بنا من المفارقات الغير يستحيل
عليها العدم السابق والله حق الزماني نظرا الى ذاتها لتقدمها سماعن الزمان بل النفس الحركة
الفاعلة للزمان متقدمة عنه فيستحيل عليها العدم السابق اذ الله حق الزماني نظرا الى جوهرها اذ
كل مستحيل على الزمان نفسه فهو يحتاج في الى جعل امتناع ذلك العدم لها بالقياس الى الزمان مع
استحالة امكان شيء من هذين العدمين بالنظر الى ذواتهما كالزمان فاجاب عن ذلك بالفرق
هنا وبين الزمان لاستحالة ذلك العدم بالنظر الى ذات الزمان وجوبه وعدم استحالة ذلك
بالنظر الى ما بين جهة طباع الامر المشترك بينهما وهو مفارقة عالي الزمان والمكان لعدم امتناع
بالغير لا بالذات فلذا احتيج في الجواب عن تلك المعضلة العويصة الى ضرورة امتناع ذلك العدم
اليها بالقياس الى الزمان ووجوب وجودها بالقياس اليه ان امكن ذلك العدم نظرا الى ذاتها
مع قطع النظر عن نسبتها وقياسها الى الزمان الذي هو معلولها واما اذا قيست اليه فيمتنع ذلك
العدم لها بالقياس الى الغير ووجب وجودها بالقياس اليه ومفارقات الزمان من اجزاء
بعضية حيث ان مفارقات تشمل الفلكية لا تقتضي لعدم كونها في الزمان بل الامر بالعكس
فيكون من المفارقات عن الزمان وان لم يكن من المفارقات عن المادة واما عربيات عالم الاجسام
في العقول المتقدمة عن الزمان من كل جهة فاضافة اجزاء تالي عالم الاجسام بتمامه في قال الغير من
واحد وهو مفارقة عالي الزمان والمكان حيث ان الوجود الخارج عن الزمان
ليس بعقل ان يكون زمانيا يستحيل عليه الزمان وعدمه الزماني السابق عليه والله حق عنه لتقدمه عنه
مطلقا وفي الشفاء لو جوبها بسبب قياسها الى ذات العقل وهو الزمان لسابق عليه والله حق
فيكون واجبة بالقياس اليه لا ممكنة بالقياس الى ان صح وامكن عدمها السابق نظرا الى ذاتها
اذ الله حاصله سواء كانت علة سبيل الصدور او الموجب السابق المعلول او على سبيل السببية
التحصيلية والشرطية فكان ليس لوجود الاخر وعدمه مدخلية ما بالقياس الى علته على ما نبه عليه بقوله
وليس بين ذات العلة وبين ذات المعلول اقتران ذاتي لزومي بالنظر الى مرتبة نفس ذات العلة
وان اقتران تصدق الحصول او يصدق في تلك المرتبة لكن ليس على سبيل اللزوم وذلك حيث

ان

ان ليس في وجود الاخر مع وجود المؤثر معية في المرتبة فتأخره عنه بالذات والمرتبة والاحد معه لذلك تأخر
عن عدمه يصح ان يتحقق معه على ما نبه عليه بقوله فان ذات المعلول الخ حاصله الى قوله او الحصول
مع بعض تأخر اللف حيث ان الحصول المتأخر عن مرتبة لا حصول علمنا ويستحيل ان
يكون لا حصول مع حصول بل حصول مع فليس مناف لا حصول المتقدم كسبب العدم والله
اعلم اقول فان حال الحدوث وما حال الوجود الخ اقول الى لفي تعجب من خاتم المحصلين
حيث حكم بامكان هذا القول مع ان ليس الحدوث الا الوجود بعد العدم فكيف يمكن ان يتصور
وراء الوجود مع قيد تأخره وذلك حيث قال الامام في المحصل بعد نقل الدليل المتقدم على ان التأثير
غير ممكن بانه ان كان في الحدوث بمعنى خروجه من العدم الى الوجود لزم تحصيل الحاصل وان كان في الحدوث
معنى العدم لزم اجتماع النقيضين جوابه ان تأثيره في الحدوث من حيث هي هي الخ اي الحدوث
معنى الوجود بعد العدم هذه العبارة فان وليكن هذا لزوم بطلان وجود الصوت وحدوثه لان
حدوثه ان كان في زمان وجوده لزم تحصيل الحاصل وان كان في زمان عدمه لزم الجمع بين
النقيضين والكل باطل فكذا مقدمه وقال خاتم المحصلين في نقده يمكن ان يقال بمنع ما ذكره
بعض المتكلمين من ان التأثير في آن حدوثه وهو غير زمان الوجود والعدم ولا تقدم عليهما
فلا يلزم شيء منهما انتهى وجه اما اولا فلان تأثير الصوت في آن حدوثه وتأثير
الصوت امر تدريجي الوجود الذي لا قرار له في آن فكيف يؤثر المؤثر فيه آن حدوثه واما ثانيا
فلان الحدوث ليس الا الوجود بعد العدم وكونه بعد العدم وهو بعده ووجوده وقيده واما الجواب عما
ذكره الامام فهو ان التأثير في الحدوث من حيث هي هي على ما قلت فلا ان اسناد قد اجاب عن
تلك الشبهة اشتغب بكلام يتبرع به ما قاله الامام من عدم لزوم تحصيل الحاصل لانه حاصل بعض
ذلك التحصيل وفيه نظر الآن اقول نظر الى ان البقاء وهو ان بعد آن الوجود
وقد جوزوا فيه تأثير المؤثر فقول ان كان له اثر فيه امره واثباته باطل والا فان كان المفروض
ممنوع فيه سوى ما فيه وكذا قوله لان تأثيره الخ فان في وجوده حصل له كاف في تحصيله الحاصل
محال وان كان في امر حدوثه كان تأثيره هذا الوجود له بالبقاء او امر اخر فيه والمفروض خلافه
بقي قوله خاتم المحصلين قد نقد به في نقده المحصل الخ جواب عن ذلك بقوله ان هذا كلام يشتمل
على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون لا تأثير البقاء حال البقاء وتحصيل الحاصل انما لزم ان كان
تأثيره فيه حال البقاء والمفروض انه مؤثر لا بوجب ذلك اذ يجوز ان المؤثر في الوجود حين وجوده

ويفيده البقاء بعد الاحداث فلا يلزم تحصيل الحاصل لو سلم فقوله وان كان في امر جديد ممنوع لان الجديد لا فائدة في ايجابه فهم تأثيره بعد الاحداث لان امر جديد بهر البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد هو بقاء ما قبله لان كان صلة انتفع الاعلام فالحصول مستحيل عن ذلك الامكان حيث قال انا نمنع بالتأثير قلت حين بنا لتحصيل امر جديد بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر واجود عليه قائم المحصلين في قوله ونقول ان قوله لو سلم فنقول بالتأثير ليس بشيء لان البقاء المستفاد من الاثر امر جديد لوجوده كان الاثر لا يبقى وهو لو تم فانما يتم لو كان البقاء امرا لازما لوجود في الزمان الثاني وليس كذلك فانه حاصل ان التأثير في البقاء كان لوجد البقاء فذلك الشيء الحادث بعينه كان بقاء جديدا الذي يستصوبه هو ان الحكم بالبقاء يفيد جاعلا الوجود في زمان وجوده جاعلا فاذا انضم ذلك الى الآن الاول منه فهو الحدوث والى ما بعده فهو البقاء وليس البقاء امرا جديدا واما اذا كان الحكم امرا غير قار كالصوت والحركة فان وجوده في تمام زمان سنطبق اجزائه على اجزاء زمانه فهو ظاهري لان زمانه في الحس ان اتصال الحكم بالوجود في زمان حدوثه ووجوده كما لم يكن مقتضى ذاته كذلك تصافه به في زمان بقائه ليس مقتضى ذاته وكما استحال ان ينفك هذا الحكم بذاته اول حدوثه كذلك استحال ان يتخلف وجوده ثانية حين بقائه فهو كما يحتاج في اول حدوثه الى علة تجاعله اياه حال حدوثه كذلك يحتاج في بقائه الى علة تجاعله اياه حال بقائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود عن العالم ان لم يبق موجود بعينه كما هذا اعتبار كما انقطاع بقائه بالشمس فانه كما يجب علينا زال ضوئه وبالجملة ان الفيضان الموجود في زمان وجوده منطبق عليه فاذا نسب الى اول زمان وجوده فهو حدوثه واذا نسب الى ما بعده فهو بقائه بذلك الفيضان المستمر المتشطين افيه تشطرا فيه تقطع به وتمزع فيه ومنه كالشطا في دم يعي كالسبيل الذي تقطع به مسيل الماء قاله في الغرب ج يتخطاه ج التخطاء الخ السيطة الفسحة والتغيب ج غب خلاف في الامر اذا قصر ولم يبالغ فيه قاله في الصحيح وفي مجمل اللغة في تقرير هذا الجواب حضاد ج الرحض الزلق في النهاية وفي حديث الحج في صفة البطحاء فدحضت السلاح اي صيرتها مزلقة ج جاعلة الاول ج قد تقدمي الفاضل الرازي الى ايراد هذا بعينه الا ان جعله قال حيث قال ان دليلكم الذي اقمتم على قدم العالم لو تم لزم منه محال لكن التالي باطل فكذا المقدم وجه اللزوم كون الحادث حادثا عند ذات الحوادث اذ على القدم امكان موجود في الازل لزم وجوده فيه لكن المقدم حق فكذا التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلم عن علته التامة واما

وجه حقية المقدم فقد تم لو لم يوجد لجميع ما لا بداية له حادثا والا لكان بعضه حادثا واذا لم يكن ان يوجد الحادث من غير حادث فوقف حدوثه على حادث آخر وهكذا الى سلسلة العلل والمعلولات الغير المتناهية ثم هذه العلل والمعلولات لم لم يكن ان توجد باسرها في آن واحد او زمان واحد بعد زمان التطبيق والتضاعف وغيرها كانت اما دفعيات متتالية لا يكون بين زمان وزمان آخر زمان يتصل بعضه ببعض والاول باطل لاستلزامه تتالي الآنات المستلزم لتركب المتصل من الامور الغير منقسمة الذي ثبت استحالته وكذا الثاني لاستلزامه تحقق حركة او حركات غير متناهية في زمان محدود واحد الحكم لا بداية لوجوده وهو مخالف لحكم الحوادث التي هو ان يكون فاعلها مسبوقا بمدة من شرط التأثير المفروض عدمه هف فثبت حقية الازم والا لزم التفكيك المستلزم عن لازمه ثم قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون حدوث بعض تلك الحركات مسبوقا بمدة قبلا لاستعدادات المستندة الى الاتصالات الكوكبية والحركات الفلكية السبوق كل واحد منها بحركة لا بداية قلنا لو سلمنا جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة لما ان نقول لم لا يجوز ان يكون حدوث اجسام مشروطا بشروط سبق بعض منها على البعض الآخر كالحوادث اليومية انتهى وبهذا علم ما ترى اما النقض فقد علم ان اللازم منه تجويز اذ غاية ما لزم منه تجويز حدوث الحوادث الى حركة زمان فلم يكن جاعلا ومؤثرا وهو ليس كذلك عند الحكماء القائلين بالقدم واما السؤال فلان حدوث كل حادث لو كان مسبوقا بأخر حكموه بكونه بمدة غير النهاية فلم لا يصح قط واما الجواب فلان كل ما ليس بمدة عندهم اجسام لم يكن ان يتحقق لا يجوز ان يكون حدوث ما كذلك لو سلم فتعاقب هذه الحوادث لا يتصور الا بوقوع بعض منها بعد بعض من الازمنة والبعض الآخر فوقوع البعض الآخر هو عدم وجود الزمان الذي هو ملزوم وجود الحركة الذي هو ملزوم وجود جسم قد تم هو موضوعها وهو ملزوم قدم الاجسام المفروض خلافه هف فان قلت لو تم هذه الامور التي ذكرتم لزم التسلسل في حدوث الحوادث وهو باطل قطعا قلت هذا انما يجب ذلك لو لم نمنع حمل الحوادث على حركة متصلة من الازل الى الابد هي وجود فانما شطا منها ليس كذلك لما تقرر في موضوعه ان الحوادث انما تحدث بحركة متجددة ان قال قائل ان الحركة التي جعلتموها واسطة لصدور الحوادث ان كانت قديمة لزم تخلف المعلول عن علته وان كانت حادثة تنقل الكلام الى حدوثها فنقول الحركة المذكورة ذات جزئين الاستمرار التجدد فمن جهة الاستمرار مستندة الى القديم ومن جهة التجدد واسطة لصدور الحوادث عن القديم لان تنقل الكلام الى جهة حدوثها فنقول ان علتها ان كانت قديمة لزم اما قدم معلولها او تخلف

المعلول عن العلة وان كانت حادثة كان حكمها حكم معلولها فما تقول علة ارادة قديمة محققة
بكمال ممكن لا يمكن ان يحصل المراد عنه قطع مسافة متناهية او غير متناهية اذ بهذه الارادة تحرك
في الحركة مثلا يطلب في اي حد وقع من حدود مسافة ما يوجد متأخرة عنه وهو يوجب ان يكون
له حالة واحدة في زمان واحد بل كان له قرار دائمي فيكون المبدأ المذكور مقترنا له بالذات الى حدود المسافة
سعدا بالعوض عضاده هو اذا نسب الى كل بعده الحركة لم تكن لتقدم زمانه حيا وكان كحالها غير
حادثة فيما بعد غير مسبوقين بالعدم وان نسب الى بعض منها كان لها علة بشرط ان يكون في
زمان هو مقدار له وهو بهذا الاعتبار معلول ايضا حادثان موجودان معا وعلة حدوثها
ما سبق منها عليها الى غير نهاية وهذا مخ قولهم لو لا الحركة لما جاز ان يقصر الحادث عن القديم
ومخ قول صاحب التحصيل حيث قال ولو لا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث
وذلك هو الحركة لذاتها وحقيقتها تقدمت وتحق وبالجملة ان الموجودات المحكمة متى ما وجدت
غير ممكن واجب لذاته وان الموجودات القابلة يجب ان ينتهي الى موجود كان قبوله لذاته كما يجب
الا ولا يجب ان ينتهي التغير الذي بحالي ما يتغير لذاته الذي هو الحركة ثم ان بحق في الجواب عن ذلك
الدليل فجوابه ما اعاده الاستاذ والمقصد ما ذكره الفاضل الرازي من المنع في الارادة [illegible] المريد يجتمع
في حقه [illegible] حاصل ان وجوده الازلي لا يحتاج لزاة فيكون علة في الازل واجبا لا يمكن زاة
فلا يحتاج لا علة فاذ ضع ما قبل من ان عدم الحادث الواقع في الازل لابد له من علة حتى ان كانت
غير الواجب لذاته كان لا تقاضاء عدمه غير وجوده وهو موجب كون المفروض كما فيما غير كان فيه
وان كانت الواجب لذاته بارادة اختيارية، ولزم منه كون القديم مستند الى المريد وقد ثبت
استحالة ذلك المتكلمين او لا بما سلزم الحادث الاستناد الى القادر لاستناد العدم الواجب لذاته ايضا
بهذا العدم الذي كان يوجد بعد علة كان المفروض ممكن لذاته مستندا لذاته وان كان واقعا بعلة
لزم احد الامرين المتعذرة وايضا الذات مع الارادة ان كانت علة تامة وكانت واقعة في الازل
لزم ان لا يكون لعدمه الواقع فيه علة اذ قد تقرر ان علة عدم الشيء عدم علة وجوده وعلة وجود
الحادث ليست بموجودة في الازل وكذا نقله ذهب بعض المتكلمين الى ان ليس لاعدام علل ثم عارضه
الاستاذ المحقق هو بحق الصواب على ما قال واما على نبيل الحق [illegible] في دفع الحادث الاول
وهو قصد الارادة او طبع واسم الاشارة في قولنا ان ذلك اشارة اليه والمجرور في قوله من الحادث
متعلق بمحذوف هو طبع او ارادة فيكون تابعا لذلك الحادث لا مستقلا اياه فلا يرفع قوله فيكون

ليست النسبة المطلوبة ثم ان مارفع عنه بقولنا وشئ مما يشبه ذلك اشارة الى ما عليه الاشاعرة
من تعلق الارادة الازلية بوجود العالم في وقته وهو امر حادث اعتباري لا يحتاج الى سبب
وهو لم يتعلق بايجاده في الازل فلذا لم يوجد العالم فيه ووجد في زمان لما ابتداء حدوث هذا
التعلق في اول وقته لا علة وان هو الا لم يجدوا ان كل ممكن يحتاج الى سبب وان كان اعتباريا
فيلزم التسلسل في التعلقات كما يرد على المعتزلة التسلسل في الارادات والاختيارات وبالجملة ان هذا
الجواب انما يتم على تقدير حدوث العالم بلا سبب وهو باطل بما استدلوا به وبما ثبت بالبراهين
الصحيحة وان حدوثه من غير علة باختيار كان هناك اختيار حكم حكم وهكذا الى غير نهاية وان حدوثه
عن علة موجبة قديمة تستلزم تخلف المعلول عن علته وان حدوثه عن علة حادثة تستلزم وجود حوادث غير
متناهية موجودة معا وهو استحالة والكل باطل عندهم مع استلزام الاخيرين كون العالم زمانيا بالضرورة
فلا يستعد ادات متعاقبة فيكون ذاته كذا حصل ان حدوث ارادة او قصد او طبع كما عليه
المعتزلة لا تعلق حادث ارادة قديمة كما عليه الاشاعرة باختيار يكون مسبوقا بالعدم لا كما عرض
له تعالى في الازل الى ان احدث ارادات او تعلقات غير متناهية متعاقبة او غير متعاقبة وان لم يكن
الامر كذلك لزم قدم العالم ثم انه لا معنى لكون الاختيار نفس الاختيار وتعلق التعلق نفس التعلق لان
كل اختيار وتعلق يرجح احدهما على الآخر تقدم عليه فلو كان بعض منه نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه
وترجيحا بما والشيخ قد رجح آراء هو لاء الناس بتكلف العبارة الوجيزة وحكم بان كل ممكن ولو كان
اعتباريا يحتاج الى سبب فلو حدث ذاته ثم بعد عالم لكن يكون بسبب على ما قال فاذن الحادث
الاول على هذا القول في ذاته ثم سواء كان ذلك ارادة او قصدا او طبعا او تعلقا او ارادة تعلق
على ما به عليه بقوله او شئ مما يشبه هذا ثم لكن ثم قال كيف تحقق ان يحدث في ذاته شئ وهكذا
وقد بان ان واجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته فاوجب ذلك حصول ذاته التعلقات والارادات
والاختيارات بالفعل فلا يكون هناك ان تعلق حادث ارادة ازلية وارادة حادثة من ذاته من دون
يكون مسبوقا بآخر مثلا على ما به عليه سابقا بقوله والحق الصريح الذي لم يكدر بشوب بان الذات القديمة
ان كانت من جملة جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها شئ قبل ذلك وبعد لان ذلك فاذن الفيض
لو يوجد عنها شئ يقتضي من انكر ذلك فتقارن مقتضي ظل لسانا ويعود اليه ضميرا فوجود شئ عنه تارة
وعدمه اخرى يرجحان يكون قد حدث فيه قصد او ارادة او تعلق ارادة وليس حدوثه منه لعدم
قال فان كان ذلك عن الحادث منه اي يكون ذلك الحادث الحاصل بذاته ثم صار ذاته بتعين من العالم

فهو باطل على ما قال فيكون ليست النسبة المطلوبة ثم قال او هي عن واجب وجود آخر عطف على قوله
عن الحادث منه وهو باطل لانه لا شريك له ثم قال او على انه ان كان فلهذه العلة والكلام فيه كما مر
من انه لا يصح ان يكون هو علة فرض وجوده فهو عن ان يكون له شريك سبحانه وتعالى عن ذلك علوا
ما عاد الى ذلك ثم تصدى الشيخ بعد هذا الالزام لمسلك جدلي آخر على ما قال ثم كيف كان فقوله
قدس سره فهو الحد الاوسط فيكون واجبا مع انه خلاف المفروض والمقدم فقد ثبت فيكون واجبا
بالذات قوله فان الاول اي الواجب بالغير سبقه وتقدمه على افعاله الحادثة اما ذاتية
واما زمانية وهو سبق ينقطع الاول بلزوم قدم الحوادث لكونها معه معية غير حقيقية وان كانت حادثة
بذاتها وسبق الخالق عليها سبقا ذاتيا وعلى السبق لكون تقدمه تعالى على زمانيا فان لم يسبقها كذلك
يكون معقارنا لوجود جملة من الحوادث فيكون حادثا معها تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلا حاجة عليه بقوله
فهو حادث مع حدوثه الا الواجب بالذات يلزم حدوث جملة لم يسبقه بالزمان قوله
كان ممتنع معقول قوله وهو المقدم السرمدي وهو ممتنع معقول دون معقول الاولين احدهما كان
بمرتبة ذاته ولا خلق وثانيهما كان في زمان ماض سابق عليه وجود الزمان وخلقه فكان عالما لذاته
معان والشيخ قدس سره اعترض على هذا بوجهين الشقين حيث حصرا وحصرا مع اول كان عالما دون ثانيهما
معارضتهم الجدلية وقوله وقد صنع هذا الصنع الخالق محمدا اي السبق الزماني قوله فاعل اقاويل الطبيعيين
قوله اعني وصفها بالطبيعية حيث ان الكل الطبيعيين انما يبحثون عن عوارض الجسم من حيث انه غير
فيكون بحثا كان ويكون من عوارض الهيئة الغير الحادثة والا لبيان يبحثون عن معناها الذي تعدى
عن عروضها وهو التقدم السرمدي وان كان الرئيسون يبحثون عن عرض كما المشكلون والشيخ
سلك مسلك الجدل والكشف على ما وضعوه او مستدلا على بطلان مرادهم بما وضعوه الذي بينهم علما
علما ما قال فاذا تحققت هذه قوله او يبقى عطف على قوله ينتفي قوله اي الجسم الذي
فرض وجوده قبل وجود العالم علما ما قال جسما ذا حركات علما ما فرض اذ وهذا الجسم اذا ليفرض عرض
كالاول ولكن مدته وحركاته اكثر مع فرض بعضها الا بتدائية ثم ترددوا امكانه وبسبقه ثم قال نتائج
ان اذا لكان لما بينا من لزوم احد امرين اما العجز او الانتقال من الامتناع الى الامكان وقد لزم منه
احد هما الاول حيث فرض خالقا بعدة حركات اكثر وقوله امكان خلق شيء بصفة اي تقدم وتأخر
واما امكان بقية سعادي الجسم الذي فرض اذ وقوله ثم ذلك الا غير النهاية اي فرض جسم بعد جسم هكذا
الا ما لا يتناهى ثم انه تصدى لتشكيك هؤلاء المشكلين باوضاعهم المشهورة من قولهم ما لم يوجد ذلك

السبق

مسبوق بعدم محقة سيال فقد صرح بمقصوده بقوله فقد وضح صدق ما قدمناه لكن يرد عليه
انه يستلزم صدق حركة معينة في زمان ما من تقدم عدم وجود العالم عليها وجوده محقة ايضا
وليس كذلك قوله قدس سره قوله اذا لعبد لها من جهة الخالق وليكن توجيه كلامه بوجه يكون مسبوقا بالعدم صريح
دهري وهو ان يكون له بحسب بعد زماني لعدم مسبوقية عدم زمانية لكن قوله الحصري يعطي خلافه
من جهة الخالق فيكون مسبوقا عن مرتبة ذات فاعليته غير فيكون حادثة ذاتية لا زمانية وهو
دهرية فيكون نسبتا الى الخالق في الازل دهرا لباريء هذا مقرر كلامه على وجه وان كنت لا تجد
بل الحق الفراغ مسبوقيتها في متن الواقع وناطق عن عدمها الصريح وتقدم فاعليته بالذات
فحسب بل بالسرمد وواضع عنه قدس سره من قوله هو بيان حدي اذا استقصى قادك البرهان
ينادي بالعلو صوته بما قررنا كلامه من قوله بازيه الحركة واما تقريره الاستقصائي على وجه يخرج
عن الجدل الى البرهان فبان يقال حفظ متحول لكان دهريا الكونية السرمدية فيكون العالم علما
لقدم حدوثه مسبوق بعدم صرح لا يمكن فرض جسم وحركات وزمنة وحدوثه فيه فيكون
دليلا جدليا وسلكنا الزاميا لهؤلاء فنقول انه لا يخلو اما ان يكن له خلق العالم فذلك العدم
بد له عن عدمه او لم يكن فعلى الاول الضمانه وعلى الثاني اما عجز الخالق عن مقتضى الجود او امتناع
وجود المخلوق بالذات ثم الانتقال من العجز الى المقدرة او انتقال المخلوق من الامتناع الى
الامكان جلية والجواب عن ذلك بعدم لزومه شيء منها لجواز امتناع الوجود لذي ماهية
بما به هو من جهة نقصانه وامتناع كونه من الوجود له ليستلزم امتناع الوجود المطلق له فلا انتقال
من العجز الى القدرة ولا من الامتناع الى الامكان على ما سلكه المحققون الا ستاذ قدس سره العزيز فيما يضع
وما سيأتيه وفهم عالوج الى البطلان حاشا لله الشيخ من البرهان على ما وضعه بقوله وتحقق قوله
استقصائيا كيف ينتج عن الجدل ويعود للبرهان اعم آخر فليتصور قوله مسبقا مطلقا
انفكاكا قوله فان علم ان المقصد قوله قدس سره قوله ثم كيف يجوز ان تميز العلم
لم يزل بمتعلقه الجزئي الحادث عن قوله من ارادة قديمة او تتعلق ارادة اعتقادا بما يتحقق
فيزاحمه بقليل وبعض فارغ التحقيقات وكثير من قوله اذ فقد استبان بسبيل الاحرى فقد اتضح
ان نسبة العلم انما يتعلق علما بالمعلوم بالوجوب لوجوده كذا ما تلوه فانظره متصرفا ما حرره بمتانة
تفاريق العصا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم واجاب عنه بعض المتكلفين
المحققين بجواز ان يكون مرجح حدوث العالم وقوعه مصادفة وحكمة خفية علم الله تعالى استحال

الوقت الذي فيه العالم عليها لانه لو وجد وان كانت حادثة بحدوث الوقت الذي فيه العالم عليها لكن لا يتوقف حدوث الوقت على حدوث شيء لزم الدور بل يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له من الاوقات والى حاصل ان الوقت يرجح حدوث معلوم من جهة ما هو قابل لجاعل ما وفي مرجحه لجاعل ما من جهة ما هي عليه غاية الامر انه لا فارق الجهة الا عند قلت ان المفروض ان هذه كرة لا يمكن ان تكون من تمام العالم فوجوده الخارجي الذي هو سبب مستلزم من وجود العالم فيكون عليته بكل وجود العلم هو حاصل الوجوب فقد وجد ما فرضتم ان لا يتخلف معلوله عليه بل ان تكثر ذات العلم لا يقتضي تكثر الا ذا ما لم ينضم اليه امر آخر وهو خلاف المفروض فيلزم من ذلك ان لا يصح وجود فرد واحد من نوع لانه كما ان مقتضاه ما كان هو الكثرة الا فراد فيما وجد ولو فرد واحد كما ان مقتضاه الكثرة فيلزم تحقق الكثرة بوجود واحد الكثرة بوجود الوحدة فيلزم انتفاء الكثرة لامتناع تحقق الكثرة بوجود الواحد فقد تبين من ذلك ان الحدوث بما هو هو لا يصلح وحده لعلة العالم فانه لا يتم التشريك عند فقد ما يوجب الوجود لو اقتضى الكثرة بذاته لتحققت بدون الوحدة وغيره لو اقتضاها يلزم استناد ما لا غير وهو محال فيلزم امكانها فلا يكون شيء منها واجبا لذاته فلنا اولا ان الوحدة فيه تقابل من لوازم سلب الكثرة وغيره سلبا الكثرة من لوازم الوحدة ثم سلب تلك الحركة لا يناسب لحصول استعدادات في مادة واحدة كما في الصورة حتى تقبل سلب استعداد الصورة فيتعدد الاجسام بتعدد الموجب لتعدد حصص الهيولى الواحدة بالشخص ان لم توجد الحركة يعني حركة الفلك الاقصى الذي هو محدد الجهات فان لم توجد لم يوجد الزمان لانتفاء الحال بانتفاء المحل فيكون حركات بلا زمان فينتفي التقدم والتاخر فيها فيكون على تقدير وجودها غير متوجهة لا جهة ولا معتبر فيها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فلا تدريج ولا جهة لتعقب متقارنة وبعضها اخرى فيتقدم جزء منها على آخر فلو وجدت الحركات توجه لا جهة حتى تستلزم التي اجزاء المتقدم والتاخر فيكون حركات وقتية بلا تقضي وتاخر وان سلم امكان ايجاد الحوال الانية فيمكن ان يوجد جسم متحرك من دون حركة الجرم الاقصى بل يوجد زمان مع استقامة ما لها حاصل جاوب عنه الشيخ بان ما ليس في طباعه الحركة المستقيمة في طباعه ان يكون محدد الجهة حينئذ لانه لا يعقل ان يقتضي طباعه كونه في تلك الجهة لو لا يقتضي ضيع الثاني فلا يجوز ان يوجد دائما حيث يجوز انتفاؤه بناء على الاول يلزم استحالة الحركة المستقيمة عليه لما يلزم تخلف مقتضى الذات ايضا انه لا يخلو اما ان يمكن له مفارقة عنها

عنها او لا يمكن فان كان الاول لم يكن تحدد الجهة به اولى من تركه لما يلزم جواز بقائه على ما هو عليه وهو مستلزم تحدده بالجهة والفرض خلافه فتعين الثاني وهو المطلوب ثم ان الجهة كما تحدد بالجهة كذلك تحدد بالطبيعة بحيث انه لو لم يكن سطح مقعر حيث انه مقتضى طبعه لكان يقبل سطحا مكانيا فلم يكن مكانا فلم يتحقق مقعر آخر فلا يكون حاويا حينئذ لان المكان طبيعي حيث عرف بانه مكان يتوجه اليه الجسم حين خروجه عنه ولا يتحقق ذلك ما لم يترك جهة وقصد اخرى فهو يتحدد بشيء من الجهة والمكان بدون التحدد فظهر انه لو صحت جهات الحركات المستقيمة حيث ان لم يكن حاو محيط بالاجسام ما تقضي على طبعه مقعر قابل جهة ولا مكان طبيعي فلا حركة فان قلت ان الجهة يتحدد بالحركة لا بالقطع لا حركة فكيف ذكر الشيخ ان لم يكن حركة مستديرة لم يتوهم للمستقيمة جهات قلت ان عرف ان امتداد الجسم من حيث انه منتهى الاشارة اليه جهة الجسم وان امتداده من حيث انه مقصد الحركة بالحصول فيه وقد سبق ان الحركة انما تتصف بالجهة من ذلك فنقول الحركات المستقيمة لا يتحقق بانتفاء الحركة الا مستديرة لما علم ان مراده من ذلك ان الحركات المستقيمة لا يتحقق بانتفاء الحركة الا مستديرة لما علم الزمان ضرورة انه لو لم يكن الزمان لم توجد الحركة لان معتبر فيها التدريج ولو لا الزمان لما يتصور فيها ذلك فيرجع حاصل ما قال الشيخ الا انه لو لم توجد الحركة المستديرة لم يكن الحركات مستقيمة لانتفاء الجهات بانتفاء المحركات فلم يتحقق الجهات فلم تكن الحركات المستقيمة لو لم توجد الحركة المستديرة بل كانت الحركة المستقيمة لم توجد جهات بلا عناية وانتفاء فلم توجد ايضا كانت المستقيمة جهات وهذا اولى بساقا ومساقا في الدورة الثمانية كذا في هامش الاصل ما التحدد حيث قال ولعله اشارة الى ما يورد على كل فيه اي جسم ويقال له البعد المطلق زعم انه وقع عليه البصر حتى جوز امتداده موجودا يكون ان يفرض فيه بعد وهمي مقاطعة بلا زوايا قوائم لانه ما دام كذلك انه بعد الجسم اذا كان امتداده امتدادا موهوما كذلك فهو ما حسبا ايضا بحساب الحكماء وتبعهم المتكلمون على التقدير ان امتداده يشغل فلذا حكم بانه زائد بالطبع ان جسما ذلك حتى اذا كان امتداد طبيعة كحصول نوعه كيف كان فانه اذا وجد فيه فرضيا كان طبيعة نوعية جنسية يجوز اختلافه بالتجرد وعدمه وبسبب الفصول وهي انه طبيعة نوعية ثم ان الخلاء كان بسيطا موهوما غالبا على ما شاع ان كان مرادهم منه انه في الاعيان شيء يكون ان يوجد فيه جسم موهوم لا يكون له مادة فالامر فيه ما ذهب اليه ابن الهيثم فانه الاصل لا يحكم بمطلقه وذلك على ما قال في رسالة له هل هو لعيان وذلك ان ذلك البعد الموهوم قد يكون معينا بحيث اذا كان الممكن فيه ما دام ذلك الممكن فيه ما دام ذلك الممكن فيه وقد يكون بعد الهواء ان كان الممكن هو الهواء وقد يكون معينا بحيث ان كان الممكن فيه ما دام ذلك الممكن فيه

محصله

الامر ان للتخيلية ان يمتنع من هذه الممكنات بعد اطلاقها مشتركا بين هذه الامور وليس شيء
من ذلك ان يكون في الخارج شيء سوى الابعاد المتصلة المتقاطعة الوارد عليها مكان واحد
يمكن ان يقال ان الابعاد المتصلة هو الممكن ومطلق البعد المشترك بينها هو مكان ثابت
عنه خروج واحد واحد منها ولعل المتكلمين اراد وا بما قالوا من ان المكان بعد موهوم
بهذا القيد والا فلو قالوا بوجوده في الاعيان لكان بعد المجرد اعني الهادة كما عليه
وبالجملة هؤلاء المتكلمين ذهبوا الى ان المكان هو البعد فقد ذهب بعض منهم الى ان
هذا البعد قد يكون ممتنعا وقد يكون خاليا وهم اصحاب الخلاء ومن الحكماء وكثير من
المتكلمين وفي الشفاء ان اول شيء صار باعثا لهم على هذا الهوا ء لان الظن الغالب بان
ما ليس بجسم ولا في ليس بموجود ثم خلفهم الاول في احد الاجسام ان لا يكون محسوسة
الا بالبصر وان ما ليس به مرئيا ليس لها وجود وازم عليه بعضهم ان ما لا يكون محسوسا بالبصر لا
موجودا علما وذهبوا الى ان ليس بين الارض والسماء شيء كلا ان الذي فيه هواء تخيل من
امره عند جهة اول الامر ليس فيه شيء بل فيه بعد خالية ثم لما ادرك بعد ما نه الهواء المتوقف
وانه جسم رفع عن بعضهم هذا الوهم واعترف بان ليس كل خلاء بحق وتحقق منهم من سلم ان الهواء
ليس بخلاء وصرف قد هب لانه علم محفوظية الاوجد بحجاب وقباب ساتر تحت عليه ان الخلاء
موجود منها تخلق الجسم وكل نفذ من غير ان يخرج عنه اويدخل فيه تتبع اذ لا يضع للتخلي عنه
الا تباعد اجزاء الجسم تباعدا يوجب ان يكون بين الاجزاء خلاء والكثافة الا ترجع او اجزاء
الى هذا الخلاء وتصاريب الهواء الكثير فيما هو محمل من الرطوبة او لو لم يكن فيه خلاء تتحاك
هذا الرسوب فيما ان وذا محلوا من الهواء قد يعلو عنه زق فوضع المجموع فيه فلو لا ان
في الهواء الذي خلفه وخرج عنه في الزق لما جاز ذلك وفيما نفوذ اجزاء الهواء الذي بين قعره ذ
المراد فانه لو لم يكن فيه خلاء لم ينفذ خلاء فيه وهو باطل انتهى فضلة فظهر ان هؤلاء
ذهبوا الى ان البعد وهو البعد موجود في الخارج لكنه موهوم بمعنى انه غير محسوس بالبصر فرق بين
الامرين عدم وجود البعد المجرد حيث انه بعد غير محسوس بالبصر مجرده عن المادة الا ان بين ما
عليه هؤلاء وهو البعد الموهوم وهو البعد الذي ذهب اليه ابن الهيثم لكن لا يساعد عليه
الشفاء من اطلاقه فلسفة برهانية مخالفات الاوهام قال في مجمل الفلسفة المخصوصة بحوائي
انما نحكم صاحبا بالهباك وفحم في الامر فحما رمى بنفسه فيه من غير روية ان يكون ما

قدرة الله عليه ليس ان شيء ان يكون في قدرة الله ايجاده حكاية عن ذلك العدم المقدر لكنه
لا عن عبارة كان حكما عجيبا ستافه فليعلم قال امر محصل اقول خطاء انه بظاهره يباين ما
ذكره في مقدمة كتاب الشفاء بقوله لكل موجود فمنه شيء محصل قائم وله استعداد قبول شيء فهو مركب
من الهادة والصورة والهادة والصورة لا يجوز ان يكون كذلك قلت ان اهادة الاولى وان كانت
فيما شيء محصل هو الاستعداد والقبول الذاتي للصور المتعاقبة بالاستعدادات المتباينة لكن
ليس فيها شيء محصل سواه مشاركة لهذا القول وذلك بخلاف ما عليه امر ما فانها عندنا
مفادة ان يكون فيه غير الاستعداد شيء محصل بسيط يركب فيه فيكون مركبا من الهادة والصورة
وبالجملة ان العلاقة الهادية بينه وبين قوة وجود الشيء وان هذه العلاقة اما ان يكون هادية
صورة جوهرية او بسيطة من غير هما فان كان الاول فاما ان لا تحتاج في الكون منها الا
الى الخروج بالفعل واما ان لا يكون كذلك فانكان الاول وجب ان يكون لها في نفسها قوام
بالفعل اذ ما ليس لها في نفسه ذلك لم يجز ان يحصل فيه ذلك الاستعداد والتهيؤ لان آخر هو
قيام امر هامالا ذلك من غير ان يحل فيه امر آخر كالهيولى والصورة والمركب الذي هو مستعد
لقبول الكتابة فيه من ان يحصل فيه امر او يزول عنه وثانيهما ان لا يكون لذلك الا ما يحل فيه
امرا او امور فانا ان يكون الهادة ليس بحال يقوم بل مضافا اليه او كان وجوده سيطل ما كان
يقبله فيكون قد استحال وفرضنا انه لم يستحل هذا خلف وان هذا قسم ان هذا القسم
من الحمل اذ هو بان ليس موصوفا بالقياس الى ما فيه وان كان الهادة ضرورة ان يحتاج الامر
مكانيا او كيفيا او وضعيا كالشعة الصنم والبيت للرجل والاسود للحبشي والحمار للحمار
او النطفة للحيوان واما الى زوال امر عنه كالكتب للصبر واما الثاني من القسمين الاولين ففيه
لا محالة احتياج وتركب اما ان لا يحتاج الى استحالة قيد كالصورة الجنسية فانها اذا تهيأت
للفصل البسيط واحدة اخرى ولم يحتج في ذلك الى ان يعرض لها استحالة او تغير او يحتاج البسيط
فانها اذا تهيأت للصور الموالية اعرض لها كيفية مزاجية مستدعية بحركاتها كيفيا تنا وهو اما
ان يكون بتغيرات كثيرة او بتغيرة واحدة وقد جرت العادة بان ليس الذي منه الكون مركب
وهو فيه الاطفس هو ان كان جسمانيا فهو اصغر الية الغير المختلفات بالصور الموجودة فيه
وقد احد بانه الذي منه من غيره تركب الشيء وهو فيه بالذات او بتقسيم بالصورة قال والقوة
اما ما قال شذان قبول النطفة الصورة الانسانية بعيدة وقبول الجنين لها قريب وقبول النطفة

لها توسطا بمعنى ان ذلك يخلوف ما عليه اهل المقابلة الذاتية حيث انها مقابلة شاملة للمقابلة بالسوية والقربة والتوسطة والمعاوقة ولا يكون شئ من هذه المقابلات عين العاقلة الذاتية بل هي شاملة لها غيرة عاملة عن المعاوقة هي المقابلة اياه فان اصل غير الثابت والمتحقق غير ثابت ومن ههنا انتج ما يقال ان قبول المعاوقة ان كان ذاتيا لها لم تزل وان يزول علما لكن التالي باطل فكذا مقدمه اما الملازمة فلاستحالة زوال الشئ بذاته وما بطلان التالي فان الشئ قد يكون غايبا لا عن غير فكيف لا عن نفسه وبالعكس كما لا يخفى شاهد له وقوفه باحوال المقولات الصفرية وانها ان كان قبوله للصورة ذاتيا لا يمكن ان يزول عنه لم تزل الصورة عنه لوجوب بقاء الشئ ما دامت ذاته معاوقة ودوام ما عليه الذي هو السبب الوجب ان يكون داعيا وجه ان نرفع ان هذا انما يجب ذلك لو كانت المقابلة الزاوية او المعاوقة عين المقابلة الذاتية ويكون وجود المقابلة كافية لصدور الاثر عن المؤثر وليس كذلك اذ المقابلة الذاتية شاملة لها لا عينها واما الميولات الفلكية فان لها القبول الذاتية للصورة او غير فلعله يكون على القوام كخلاف ما عليه اهل الهيولى الصفرية فانها علة ان تكون لكونها حاملة لا استعدادي لكن هيات قال الابذات العلة قال يلزم ان يسيل الى قدم المعاوقة فان الدهر وحاق الخارج شاهدا هو المستفاد من الحصر قال على الاطلاق ان اشكل الامكان الذاتي والاستعدادي قال موجود الا هو اقول ذلك كما يعقول انقد سابقون بعد ان لم نحن في وعاء الدهر حتى ان يسبق ايانا فكذا في الصدم الدهري السابق على وجوده والقوة الاستعدادية لنقد سبقا عليها فيصدق عليها انها معدومة على الاطلاق ههنا لك فكيف تقبل الوجود عن المفيض الحق فقد ازاح هذه الايراد بانها ليست معدومة على الاطلاق بل لها الامكان حين وجوده بعد وذلك العدم والعدم على الاطلاق هو الممتنع بالذات وهذه ليست كذلك وقس على اثبات الدهرية الموجودات الكونية بعد مهاة الدهر على الاطلاق لانتفاء امكانها الذاتي وامكاناتها الاستعدادية لانتفاء الحاوية لها في الصدم الدهري الذي لا يخفى ان حاوية الشيء هنا يمكن ان يكون في نظره هو البرهان على قدم العالم هو المستفيض الذي حاد الى البرهان ونفوره على نظران يق ان المعدوم على الاطلاق لا يقبل الوجود لكونه ممتنعا بالذات والعالم على تقدير حدوثه يكون كذلك مجردا ته وكيانا ته لانتفاء امكانها الذاتي بعد استعدادي بعض الاخيرية والا لزم ازلية الحادة وهو باطل فيكون معدومة على الاطلاق فلا قبل الوجود لكونه ممتنعة بالذات وذلك بخلوف ما عليه

امر ما على تقدير القدم حيث ان الاول ممكنة بالذات وامكانها الذاتي كاف في فيضانها عنه سبحانه فيكون معروضة الوجود الثانية ايضا ليست معدومة كذلك لوجود الحادة الحاملة له امكاناتها الاستعدادية المتقررة تبعا الاول وامكانات هي موجودة فيها لا يزال لكونها مراتب الوجود بالكيفيات الاستعدادية فيها المقدرين وتكون على الاطلاق في الازل فيكون ممتنعة بالذات اولا تم يتكلف في مباحثة الامكان كما يكون الحادث شاهدا حدوثها فاجيب انه الاستاد بعد تمام كلام الشيخ في التعليقات بقوله فاذن ليس لك الا ان تجزم بما قدرته ان المعدوم على الاطلاق مطلقا هو الممتنع بالذات لا يقبل الوجود اصلا بخلاف ما عليه اهل المعدوم على الاطلاق في الازل حيث ان لها امكان بالذات ولا استعداد او باعتبار انتفاء وجود حاملة كما في الكيانات فانه يرجع الى امتناع تخلوف وجوده لا ازلية وهو لا ينافي ان يقبل الوجود فيما لا يزال فقد انقلب عين الاستاح الذاتية الا امكان بالذات وبالجملة ان امتنع بخلوف الوجود عنه ههنا لانتفاء امكانها الذاتي لا لانتفاء امكان بالذات وبالجملة ان امتنع بخلوف الوجود عنه ههنا لانتفاء امكان وجود آخر وامتنع عليه بالذات ما يمتنع عليه الوجود فلم يسل الدليل ان الواجب لذاته الذي وجب وجوده امتنع عليه ان يتصف بالوجود الممكن او الوجود السابق عليه العدم كما ان ممكن الامكان وجوده امتنع عليه الاتصاف بالوجود الوجيه اذ الوجود قد تعرض لها حوا بما يمتنع الاتصاف الشيء الممكن به كما لو وجود في الموضوع فان اتصاف بجوهريته من المحالات وهذا المعنى من الوجود ممتنع عليه فهو معدوم بهذا العدم على الاطلاق والا جاز اتصافه بطلق الوجود او بالوجود في موضوع وكذا الزمان فانه يمتنع ان يتصف بالوجود القاري الوجود في الآن على الاطلاق ولا يمتنع ان يتصف بالوجود المطلق او الغير القاري ولا يلزم من ذلك صيرورته ممكنا او ممتنعا او الواجب لذاته يمتنع الوجود او ممكن الوجود فيجوز ان يكون الوجود الذي له الصانع فيكون معدوما على الاطلاق بذلك المطلق اعني قبيل الوجود فيما لا يزال والموجودات الغير القارة باستمرار الزمانة حين وجودها فيما لا يزال والجامدات المتخصصة الوجود بالازمنة بالكيفيات الاستعدادية وامكاناتها الذاتية حين وجودها فيما لا يزال وبالجملة ان الاستاد المحقق اقام البراهين الساطعة والقت السالفة على ان ليس في مادة الامكان وفي اخبار الجواز ان يقبل فيض الوجود من الفياض مع ان احتمال كما في ذاته الاستاد ولم يتعرض لما ذكر من الاستاد لما ذكرنا ثم بعد ما اشار الاستاد الى ما ذكرنا من الشبهة ما ذكر في التعليقات مع جوابها اشار الى شبهة اخرى ما جوابها حيث قال فان قلت لم لا يجوز ان الامكان الذاتي ما كان من الامور الاعتبارية والاعتبارات المحققة لا يجوز ان

عدم الحاجة الا المؤثر فهي ممنوعة اذ عبارة قالت الفاضل الرازي في المحصل ان هذا المطلب برهاني
هو ان الممكن ما يجب بغيره وذلك الوجوب لا يحصل بعد ان لم يكن كان وصفه وجودا مستندا اما
ان يكون له سبب موجود او ليس بموجود لكن الثاني باطل لان ذلك الوجود ان كان قبل وجوده
لزم كون المعدوم موجودا وان كان بعد وجوده فهو من آثار المؤثر
فذلك الوجوب هو المؤثر الذي هو موجود قبله واورد عليه قاضي المحصلين بعد ان اشار الى توقف هذا
البرهان على بعد ان الممكن يحتاج الى المؤثر بان وجود الممكن صفة للممكن المعلول وصفة الشيء ان
يقوم بغيره وايضا التقدير بالمؤثر ان كان وجوده بغيره فهو الواجب وان كان الوجود امرا
عقليا كسائر الصفات ويكون ذاتا بالقصد تبين تحكم عند الحكم بكونه قائما بغيره لانه يجوز ان يقال
بقوله وان كان وجوده بغيره الايجاب اشارة الى عدم كونه قائما بمحل او عرضا لوجوده ذاتي الى
كما في الموجود المعلول او لوجوده شأنه كما في
من الناس من توهم انها ضائعة لو شاء الزمان او الحركة من جهتي الماضي والمستقبل لان
المقصود من هذه الغاية الا تفضية عدم تعين مرتبة متناهية فيلزم من ذلك تناهي
مقدار الحركة والمتحرك لا متناهية من هذا الوجه وبهذا يكتفي في دفع
دفع ضعيف والرجم بالغيب بما يتناهي من الادوار والعودات لبعض فتكون ومتناهية بالقوة
بالعدد ومع ذلك لا بد في شيء مما يحل بها غير متناه مقدارا وان كانت دورات المتوهمة
غير متناهية بالقوة تفضية لا عدديه ثم ان الغاية الا تفضية كما انها تنافي الغاية الحقيقية
كذلك تنافي النهاية المقدارية وان كان هذا غير جارية الزمان والحركة على ما اصرح قائل بالتفصيل
ان يمنع عدم نهاية قبول القسمة ان استعداد القسمة امتنع ان يعدم عن الجسم واجزائه لان لها
امكان ان يقسم الى اجزاء عددها غير متناهية اذ لو جاز ذلك لزم من فرض فوق محال
التقدير باطل فكذا مقدمه اما الملازمة فلان لا معنى للمحال الا ما يلزم من فرضه وقوعه محال واما
بطلان التالي فلان هذه اذا وقف لزم منه محال هو كون المقدار المتناهي بالفعل
اجزاء غير متناهية وهو باطل على تقدير عدم انقسامها ان قسمة واحدة منها لا تبقى الا بعد
ان تقسمه مرة اخرى وذلك عما يسري ما ذكر المحكوم من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية
الا حد ليس لان يجاوز عنه فان لها غير متناهة ثم ان الشيخ كما ذهب الى
الا نهاية الا تفضية للعدوات مع عدم تناهي الزمان والحركة ذهب الى الا نهاية كذلك مع تناهي
المقدار المقدار القائل في الشفاء ان ذراعا اذا نصف واخذ من انصاف نصفه مقادير
منها فقسمة نصف الى النصف الآخر لا يصل هذا المقدار الا الى ان الفضل مقادير غير متناهية

بخلاف الآن فانه حاصل فيقرر المسلك المجدل بما قدمه العالم بان الزمان لو كان
حادثا فاي متناهيا لكان حدوثه في آن موجود بالفعل فيكون خاصة كما لفظ الى به طرف
الحدوث الباطل بان ذلك الآن كيف يصح ان يفرض آن قبل كما ان الزمان عما يعبر
يكون لزمان قبل ما فرضه عن عدم محدثه وهو الزمان او مستلزم له فذلك الآن كما الزمان
بالفعل الا الآن فيلزم من ذلك قدمه وعدم حادثيته لان هذا الزامي للمتكلمين واما على
الفلاسفة فلما ثبت ان الزمان امر مستمر غير قار في وضع لا يكون ان اول ان كان حادثا
اي متناهيا مقداره فلا يكون ذلك آن فاصل لعدم حادثيته الى العدم المحقة بل ان الزمان كما متناهي
حاله مستمر مسبوق بعدم صريح دهري لا يكون فرض آن او آنات فيه الى الله تعالى
من الناس من توهم انها ضائعة لو شاء الزمان والحركة من جهتي الماضي والمستقبل لان
المقصود من هذه الغاية الا تفضية عدم تعين مرتبة متناهية فيلزم من ذلك تناهي
مقدار الحركة والمتحرك لا متناهية من هذا الوجه وبهذا يكتفي في دفع
دفع ضعيف والرجم بالغيب بما يتناهي من الادوار والعودات لبعض فتكون ومتناهية بالقوة
بالعدد ومع ذلك لا بد في شيء مما يحل بها غير متناه مقدارا وان كانت دورات المتوهمة
غير متناهية بالقوة تفضية لا عدديه ثم ان الغاية الا تفضية كما انها تنافي الغاية الحقيقية
كذلك تنافي النهاية المقدارية وان كان هذا غير جارية الزمان والحركة على ما اصرح قائل بالتفصيل
ان يمنع عدم نهاية قبول القسمة ان استعداد القسمة امتنع ان يعدم عن الجسم واجزائه لان لها
امكان ان يقسم الى اجزاء عددها غير متناهية اذ لو جاز ذلك لزم من فرض فوق محال
التقدير باطل فكذا مقدمه اما الملازمة فلان لا معنى للمحال الا ما يلزم من فرضه وقوعه محال واما
بطلان التالي فلان هذه اذا وقف لزم منه محال هو كون المقدار المتناهي بالفعل
اجزاء غير متناهية وهو باطل على تقدير عدم انقسامها ان قسمة واحدة منها لا تبقى الا بعد
ان تقسمه مرة اخرى وذلك عما يسري ما ذكر المحكوم من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية
الا حد ليس لان يجاوز عنه فان لها غير متناهة ثم ان الشيخ كما ذهب الى
الا نهاية الا تفضية للعدوات مع عدم تناهي الزمان والحركة ذهب الى الا نهاية كذلك مع تناهي
المقدار المقدار القائل في الشفاء ان ذراعا اذا نصف واخذ من انصاف نصفه مقادير
منها فقسمة نصف الى النصف الآخر لا يصل هذا المقدار الا الى ان الفضل مقادير غير متناهية

الى مقدار واحد لو جسا لا متناهيا بل لان المنضم اليه دائما اما كون مقدارا متناهيا او
الغير المتناهي منه لا يخرج الا الفصل قالت خاتمة المحصلين ما بعض مصنفاته ان تفصل الجسم
القابل للانفصال مرة بعد اخرى فاما ان ينتهي القسمة الى اجزاء لا تتجزأ او لا وهو محال
لما سبق ذكره واما الثاني فاما ان ينفصل الجسم مع بقائه الى اجسام غير متناهية او لا فان كان
الاول لزم ان يكون في كل جسم متناه صغيرا وكبيرا اجزاء غير متناهية وهو باطل قطعا وان كان
الثاني انتهى قسمة الجسم لا محالة بطلت قسمة فلا يكون كل جسم قابلا للانفكاك غير متناهية
بالعدد وهو المطلوب منهم فرق بينا ان ذوات الاجزاء حاصلة في الجسم بالفعل لا يلزم من كون
الجسم في حالة انقسامه الى غير نهاية يمكن انفكاك الى حد ينقطع عنده ان يصح فرض ادق منها الغير
المتناهية بالعدد فيه لجواز ان يتمشى فرض الانقسام الغير المتناهية بالعدد فيه مع ان قسمة الشيء
لا مرتبة تقف فيها فان قلت لا يخ ان الانقسام الصحيح الا فرض في الجسم متناهية بالعدد
فان كان الاول تقف القسمة وان كان الثاني لزم ان يكون مقدار الجسم غير متناه قلت
فكذا الانقسام ليست بمتناهية لا غير متناهية والا يلزم ان يكون واحد امنها لو كانت موجودة
بالفعد فان المتناهية والا متناهية فيما نحن فيه بحسب وليست موجودة فلا يكون شيء منها
وبهذا كما ترى اذ لو صح ما ذكره لما جاز ان تكون الغير المتناهية معنيين احدهما اجزاء مختلفة
نوخذ منه تجد ان هناك شيئا فشيئا قد حصل عليه وهو يخ وجودا وامكانا وما نحن فيه ليس منه
وثانيهما ما لا تقف عند حد وهو بهذا المعنى لم امكان ووجودا لكن هذا ايضا قابل لتصور
غير متناهية بالمعنى المذكور لها وجودا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ كل جسم ان يقسم
الى اجزاء هو مثله فيكون متناهيا عند حد وان كان الحاصل منه بعد القسمة شخصا آخر
سوى الشخص السابق كما لصورة الاولى فانها وان كانت مع كل شخص من الصورة شخص بالعرض
من الهيولى الا ان القابل لهذه الصورة الواحدة ليس الا ايا ما ومن الناس من جوز زعم انا
امكان قبول القسمة الى غير النهاية بالوجه الاول انما يكون ملزوما لعدم تناهي مقدار الجسم
لو لم يكن قسم الجسم الى ما على سبيل التناقص اذ لو كان بهذا الوجه لم يلزم من كونه غير متناه
القسمة ان يكون مقادير الاجزاء غير متناهية الا ترى انا لو قسمنا ذراعا الى نصفين ثم
نقسم نصف الاقسام غير متناهية بالعدد ونضيف الى النصف الاخر لم يكن الحاصل منه الا
ذراعا نقسم لو كانت الاجزاء متزايدة او متساوية لزم من اضافة اليه عدم تناهيه

ولم يعلم ان اجزاء مقدار اذا كانت مقادير غير متناهية وجب ان تكون مقادير الغير
متناهية او ان المنتقضة من المقادير الغير المتناهية يشتمل على مقادير متزايدة او متساوية
غير متناهية ولعل مستندهم هذا الوهم الفاسد ما ذكره الشيخ كما نقضناه آنفا ليس مستند هذا
الوهم اذا روعي حق قليته بل ان لم يجوزوا الزم الخ قال عالم قدره انهم لو لم يجوزوا
ذلك ولكن يلزمهم ان يكون ارادة الله بعد ارادة او تعلق بعد تعلق وهكذا الى غير نهاية
منقرا الى العالم الذي فرض حدوثه فتقدم تلك الارادات والاختيارات او التعلقات
المتعاقبة بذاته جاعلها الحق بمقتضاه وكل من هذا الجواز ذلك المجوز اما على اصولهم الفاسدة
او على اصول الحق من امتناع فرض حركات قبل الحركات وخلق قبل الخلق ومن امتناع
قيام الارادات المتعاقبة والتعلقات المتجددة بذاته تعالى كما تقدم او استنادهم الى اصل هذا
الكتاب قال من قبل ان طبايع الامكان الخ هذا مما لا يرضى به ازلية الامكان مع امتناع
وجوده حين الامور المنتزعة عن الممكن حين وجوده ولم يكن في الازل فحدوثه في الازل يقابل ان
لزم قيام بذاته او ذات جاعله وكلاهما خلف محال او سلم وجوده في الازل يقابل ان
يقول ان اريد بامكان وجوده الحادث في الازل ان له في الازل امكان وجود لا يكون العدم
سابقا عليه فهو غير مسلم والمستند ظاهر وان اريد ان له في الازل امكان وجود سبق
عليه العدم او المطلق الشامل له ولغيره لم يلزم منه ان لا يكون العدم سبق قط وجود الممكن
بل جواز طبيعة الوجود لا خفاء في ان بهذا التقرير اندفع ما قيل من الاشكال في
امر وجود الزمان بانه اذا وجد لا بد ان يسبق عدمه بعد وجوده اذ عدمه بعد وجوده متاخر عن وجوده
بالزمان فيكون قبل زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتاخر فما بين اجزاء الزمان
ينقطع بانه ليس بذاته واذا امتنع عدمه كان واجبا لذاته مع كونه مركبا ومنقضيا لذاته لا يمكن
ان يكون كذلك لاستدعائه امتناع وعدمه وجه الاندفاع ان امتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي
ان يكون واجبا لذاته كيف وهو ينافي امكان الذات اذ ومنافاة بان يكون العدم ممكنا
لم يمتنع امتناع بعض انحاء العدم كما ان امتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان
بجواز ان يكون في الآن الذي هو طرف الماضي او في الدهر كالعدم السابق عليه كما قد استوفى
الاستناد في غير موضع من هذا الكتاب فتدبر قال يكون الزمان وقبل ابدي فان قلت
ان كان يلزم من ابدية ازليته فيلزم قدم النفوس الانسانية لكونها بدية قلت لعل مراد القائلين

ذاهبون الا قد حما البعض ولو بوجه ما فقد ثبت الا قد طن ذلك وقع ان برقلس لما كان من قائلة
وصنوبارة يجب له قد حما فنسبوه الا ذلك العظيم حيث قالوا دليلان على ابدية النفس احدهما
ان النفس ليست موجودا ببعض من الاوقات او الابدان فيكون ابدية اما على التقدير الاول
فظاهر واما على التقدير الثاني فلان هذا القدر المحاذ فيه ليس يجوز ان يكون علة لحدوث النفس
في وجودها الا وحتى حدثت النفس في وجودها الى ما دونها لا يكون لها قوام ذات بعد دونها او
احتاج فاعلها ان يوجدها الا وجسمانية والكل باطل فتجرد النفس الذي قام عليه البرهان
فيكون غير طالحة وشاهد لوجودها فلو وجب انتقائها انتقائها وهو المطلوب وثانيها ان النفس
لو كانت جائزة الفساد لجاز ان يعرض لها قوة الفساد لكن التالي باطل فكذا مقدمة اما الملازمة
فلان امتناع عروض الفساد لها ليس لذاتها بهذا اذ ما بطلان التالي فلان النفس لو عرض لها قوة
الفساد لا صح فيها المتقابلان او عروض استعداد الوجود والفساد لا مر يقتضي ان يعرض
لها اولا يكون لذات اقترنت بهذا امتناع الوجود منه او المعدوم عنه وان يصح سوده موجودا
فيه معه فلو كان النفس فاسدة جاز ان يعرض استعداد ات فنائها لها وهو لو جب كونها
باقية عند فنائها وهما فتقيضان لا يمكن ان يجتمعا في محل واحد فلا يكون لها استعداد الفناء
والا لملك تحركت اي بحركات ارادية وبالجملة ان العقل لما لم يكن صفاته الكمالية في مرتبة
لا نهاية من غيره فكذا يكون له الفعال ذاتية او انتقالي جوهرية او غيره الى تحقيقه بهذا هو
حركة واما القصاها ما لا يستدارة فحركة بصفاته من متشوقان النفس الفلكية بحركة
لا فوك على استدارة فاطلق او استدارة عليها من حيث كونها مبدا لين لها اما النفس فلو كيف
تلك الحركة وان كان انتقالا لا اضافتها على سبيل التدريج وهو حركتها واقصاها ما لا استدارة
من جهة كونها مبدا اغا على الحركة المستديرة لا جوامها لا غير تبارا وتها المتطبقة على تلك الحركة المستديرة
واما العقل فلكونه منشوقا منها لا تحريكها فاطلقها عليها باعتبار مبدئيتها لها وملزميتها
اياها بتحريكها اليه تحريك استدارة ومن هنا لا فقه بان ما ذكره ابرقلس هنا وبان ما ذكره
ارسطوطاليس من ان العقل دايرة لا تحرك والنفس دايرة تحرك على ما سبق لا تحقيق
هذا الكتاب ثم ان لزوم السرمدية للعقل والنفس بانحائها كانا مبدا لين للحركة الاستدارية
وهي لا تقبل الفساد فهما ذلك اخرى وانما فيلزم سرمديتها وايرتهما اليه والا لكانا
يقبلان الفساد والعدم السابق واللاحق والجواب هو ان ذلك يقتضي ان لا يكونا

من عالم الكون والفساد ولا ليستعرض ذلك وهما جوازكونها مسبوقتين بعدم دهري صحيح لا
زمانا حيث انهما لا تقبلان الفساد حتى ذلك بخلاف ما علمت شاهدا واكانا مسبوقتين
بعدم زماني على ما اجاب عنه المعلم الاستاد رفع الله قدره ونور ثراه في سماء المجد بدره
انما هو لقضاء وقد تقرر في موضعه ان كل معنيين وجودين متقابلين يكونان تحت
تحت جنس واحد وكان جنسها غاية الخلاف فهما متضادان ومن الحركات ما يكون كذلك
كالسود والبياض والتحقيق والكاشف صح ان متصف الحركة بالتضاد واذ ذاك ليستدعي ان
يكون بين حصول متعاندة مقابلة وقد اقررت في مقرة ان الفصل الذي لا يمكن ان يوجد الا
من امور لا يمكن ان تحقق الا بعد شاهدا ان امتناع تحقق الحركة بدون امور ستة وجب ان يكون
فصل كل حركتين متضادتين ماخوذا من احد هذه الامور او كلها والشاذ لا يصلح لذلك فان
المتضادتين من الحركات قد تكونان مشتركتين في بعض هذه الامور فتعين ان يكون المأخوذ بعضا
منها فنقول البعض اما المبدا او المنتهى او غيرهما لكن الشاذ باطل فتعين الاول واذا قلنا ان
ما عدا هما غير صالح لذلك اذ الحركة قد تكون ضد الحركات اخرى كحركة النار والماء الى العلو والنفس
وليس موضوعا كذلك فلا يكون منشأ تضاد الحركات موضوع الحركة ايضا لان الحركتين قد
تتضادان في زمان واحد فلا يكون منشأ تضادهما التضاد والزمان الواقع فيه الحركتان على ان
الزمان فيما تضاد فقد علم ان توجب تضادها امر آخر لو سلم ان التضاد قد يوجد في المتضاد
العارض لا توجب تضاد موضوعه ايضا فقد تكونان احداهما واحدا وتكون الحركة
متضادتين كالحركة من العلو الى السفل وعكسها والحركة من البياض الى السواد وعكسها اذ كان
لهما طريق واحد واما الحركة فهو ايضا لا يكون فيه تضاد لكونه جوهرا والحركتان قد تكونان متضادتين
فلا يكون منشأ لتضاد الحركات وما فيه الحركة الذي هو متى هنا شيء آخر يصلح لذلك لان
السواد والمستوي اذ الواحد منهما غير كاف في ان الحركة من السواد الى البياض ومن الحركة اليه
كذلك الحركة من البياض او الحركة الى السواد غير متضادين مع ان احدهما ذات احدهما
بتضاد هما فالحركات المتضادة التي تتضاد اطرافها تضادا بالذات كالسود الذي هو حركة
من البياض الى السواد الذي هو ضده بالذات كالتبيض الذي هو حركة من السواد الى البياض
الذي هو ضده بالذات او تضادا بالعرض كالسود الذي هو حركة من السفل الى العلو والهبوط
الذي هو حركة من العلو الى السفل العارض لمبدئها بالقياس الى الحركة كون احدهما غاية القوة

والآخر غاية البعد المتضادين او بالقياس الى الحركتين المتضادتين كون احدى الجهتين بالقياس الى
حركة مبدا او منتهى بالقياس الى الحركة الاخرى ان كانت الحركتان مستقيمتين او مبدا احاد ومنتهاها
لا يمكن ان يكون احدا واحد الغير المتناهية الا بتدا او الانتهاء من جهة واحدة واني قلت ان الحركتين
اذا كان مبدا احاد ومنتهاها متضادين لا يكونان متضادين لان امتناع اجتماعها ليس كونهما ان
يكون لتضادهما اذ لا تضاد فيما لا لكون احدهما عدما للاخرى ليكون تقابلهما تقابل العدم
والملكة او العدم والوجود بل لكون احدهما امرا وجوديا فيكون امتناع اجتماعهما لتضادهما كما في
الصاعدة والنازلة مستقيمتان اما لا امتناع اجتماع مبدا ياهما ومنتهاهما في حد واحد من جهة واحدة
واما لكون مبدا احدهما المحدد ومبدا الآخر السفل ومنتهى كل منهما غاية البعد عن الاخرى التي
هي المحدد او السفل فان قلت ان تضاد المبدا والمنتهى على تقدير كونه موجبا لتضاد الحركتين نراهما
يوجب لو كان تضادهما بالذات اما اذا كان تضادهما بالعرض فلا ذ تضاد العارض ليس بذاتي
لتضاد معروضه قلت ان هذا انما يضر لو لم يكن الداخل في الحركتين ذات المبدا والمنتهى مع
عارضيهما ليس كذلك اذ تعلق الحركة بهما ليس من حيث انهما طرفان بل من حيث ان احدهما مبدا
والآخر منتهى اذ جوهر الحركة يقتضي التقدم والتأخر لان جوهرها مفارقة وقصر في مقتضى المبدا
والمنتهى اما بالفصل واما بالقوة القريبة من الفصل واذا تقرر هذا فنقول ان ما وقع في اصل الكتاب
من قوله والحركة لا ضدا لها اشارة الى الحركة الاستدارية مبهما الى ظهرت منسوخة فيما الدورة تقوم
وكانه لا تضاد في الحركات المستديرة فذلك لان التضاد بين المستقيمة والمستديرة اذا لو كان جنسيا فاما ان
يكون لاصل تضاد الاستدارة والاستقامة او لاحد آخر والاول باطل لان الاستدارة والاستقامة
ليستا متضادتين اذ لا يمكن ان يكون موضوعهما القريب واحدا اذ ورودهما على موضوع واحد
انما يكون جهة بدا وانقباض بعرض محلهما وهو يوجب انعدام المقدار الاول وحدوث مقدار آخر
وهو يوجبان لا يكون محلهما واحدا فلو يكونان متضادتين فيما لا يصلحان لان يكونا سببين لتضاد
الحركتين وكذا الحال في تضاد طبيعي الحركتين اذ قد وجب اشتراك المتضادين في جنس
واحد وجبان لشيئة تنافيهما الى فصول داخلة وهي هنا ليست الا المبدا والمنتهى على ما عرفت
فقد تضاد المستديرة من الحركات والمستقيمة منها تضاد المبدا والمنتهى وليس لهما مبدا ومنتهى
كذلك اذ مبدا والحركة المستقيمة ومنتهاها قد يكونان واحدا وهما كما نهما صادقين لان يكونا طرفا واحدا
لو ترتيبي غير متناهية فيه متشابهة لو كانا سببين لتضاد حركتي المستقيمة والمستديرة لكان للحركة الدورية

اضدادا غير متناهية وهو محال اذ ضد الواحد لا يكون الا واحدا فان قلت ان هذه الحركات المستديرة
الواقعة على هذه القسي الغير المتناهية لا تشترك في مبدا ومنتهى كما مشى واحد والواحد كيف يجوز ان
يكون ضد الواحد قلت ان تلك المستديرات ليست كلها من نوع واحد فيكون لعدم تناهي هذه الاستدارة
كثرة واحد على الظاهر اما تتخصص انواع متباينة اذ كل قوس من دائرة اخرى والاصح ان يقع ضدا
وبين سير الشمس في غاية البعد اشتراكهما في انها مستديرة محدودة بحدين مشتركين جنسا فلا
انا نمنع ان يكون الحركات المستديرة تتضاد بل نمنع ان يكون لها في ذاتها وتقيضها ذلك فانا نمنع
ما قيل من ان بين الحركتين المستقيمتين مضادة نوعية وهو كاف في التضاد جنسا اذ هو انما يحتاج اليه
لو فرض لها وجود ونحن لا نمنع ذلك بل نمنع ان يكون لها في ذاتها وما قيل ان القوس التي تمر بها
الفلك المحيط في غاية البعد عن القوس التي تمر بها الحركة المستقيمة لصدق الحد مع شرائطه عليه
موضوع حيث ما علمت ان المعتبر في تضاد الحركات انما هو تضاد المبدا والمنتهى لا غير وعلى هذا ان اردت
ان القوس المذكور في غاية الخلاف فهو مم لا شتراكه القسي الغير المتناهية معها فيما ذكرت ان
القوس المذكورة في غاية الخلاف في الاكتساب فيما نحن فيه لانه كذلك الا ان هذا انما يكون ناقضا لو كانت
الاستقامة والاكتساب صفتين متضادتين وليس كذلك قال الشيخ في الشفاء ان الحركة المستقيمة لا تضاد
المستديرة لا نعدام تضاد ان في الجهة والمتضادتان في الجهة انما الكرى على ما ورد الصغرى فالحركة
المستديرة لا جهة لها بالقصد الاول فانها لا تنحو منحى واحدة ولو فرض لها جهتان وطرفان كان
كان توجه الحركة المستديرة البعد جهة والبعد الآخر ضدا كذلك وهذا لو تم لدل على امتناع التضاد
بين الحركات المستديرة ابدا لا قائلا ان هذا لو تم فانما في الحركات المستديرة الحاصلة بالاستدارة
واما الحركة من طرف قوس الى طرف آخر والية بالعكس والقوس واحدة بعينها فلا يمكن ان يقال
مبدا ومنتهى بالفصل فلا يجري هذا البرهان لانا نقول ان الحركة على تلك القوس لا يعرض لها من حيث
انها حركة قسية ان يكون مبدأ غير منتهاة متغايرة ذاتية بل يعرض ذلك لقطع يعرض وقوف متخلل
ولولا ذلك لصح لنا التوجه السؤال المبدأ بعينه وقد عرفت ان التضاد العارض لا يوجب تضاد
كل ما هو من احوال الحركة التي هي ذات الضدين كما خذا ان مسافة من طرف بالفصل وضده او هو ان
يبتدأ من منتهاة ذاهبا الى المبدا لا الى شيء آخر اذا تمهد هذا فقول بقرب الشبه الى نقيض المقصد الاول
هو ان الحركات المستديرة الفلكية لما كان قضاء الله تعالى قبل الكون والفساد فيلزم ان تكون سرمدية
وهو على ما يظهر كذلك والجواب الذي صار اليه طلاب سراه هو ان عدم جريان الكون والفساد فيها

لو جب ان لا يكون داخلا في الكون والحدوث الزماني ولا منافي ان يكون حادثا بالدهر فليتدبر قال انما يتحرك على الاستدارة اقول اي من شأنه ذلك لانه طبيعة فلا يقبل التضاد فيكون سرمدي الحركات مع جواهرها حيث لا يقبل الفساد والجواب هو الجواب على تقدير كون قوة الحركة المستديرة كفعلها فليتأمل قال دعوى عدم الزمان والحركة اقول حاصله انه في النسبة من الحكم بانه قبل وجود الزمان فهو باطل هذا لان العدم السابق على الافلاك والحركات والزمان سبقا سرمديا لا يحتاج له هذا ومن ههنا اندفع ما يتوهم ان الزمان قديم اذ لو لم يكن الامر كذلك لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا مع السابق المسبوق وهو انما يتحقق بالزمان فيكون قبل الزمان زمان وهو خلف قطعا فيكون قديما فكذا ما هو معروضه الذي هو الحركة وموضوعها الذي هو الجسم لا غير فيكون بعض الاجسام قديما ومن ههنا ظهر بطلان ما قيل في جوابه بان مثل هذه القبلية والبعدية لا يستدعي زمانا فان بعض اجزاء الزمان متقدم على بعض آخر منها تقدما كذلك ولا يستدعي زمانا ووجه البطلان ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نعلله بالذات لان ما به التقدم هو حصة من الزمان وبعبارة اخرى ان مثل هذا التقدم زماني ولا يستدعي زمانا آخر اذ التقدم والتأخر الزماني انما يستدعي الزمان في غير الزمان واجزائه واما في الزمان واجزائه فهو غير مستدع للزمان اذ تقدم بعضها على بعض آخر بذاتها فقد اتضح انه لا يصح تقدم الزمان على وجوده كتقدم بعض اجزائه على بعض بل الحق الحقيق بالتصديق ما تصدى له الاستاد وبه اندفع الاشكال والجواب قال والعلة محمولة اقول اي كل معلول حامل لمفهوم كونه ذا علة فيكون محمولا فيه بهذا المعنى قال ولما لم تفتقر علة الحركة اقول اي غائية وهي علة لفاعلية الفاعل فيكون متقدما عليه حقيقة وبالجملة انه نفي عنه تقدم كون افعاله معللة بالعلل الغائية والا لزم ان يكون ذا علة في فعله فيكون حاملا للعلة وهذا هو المراد من قوله والعلة محمولة فيما هي علة له بل انه بذاته علة غائية وفاعلية ثم لما نفي عنه العلة الغائية لفعله وخلقه نفي عنه العلل الماهية من المادة والصورة والجنس والفصل والاجزاء العقلية ولا يحمل ذاته الحقة وهويته الاحدية وجود لان كل ذي ماهية فهو زوج تركيبي وكلما هو كذلك فهو ممكن وكذلك لا يكون صفاته الكمالية زائدة على ذاته والا لكان لها علة ولا يصح ذلك اصلا لان الذات العارية عن الصفات كيف يفيضها وهو فاقد عنها وغيره لا يصلح لذلك والى جملة ذلك اشار بقوله وليس بمركب فتحمل ذاته العلل الغائية للفعل اي لا يحمل ذات الواجب ان يكون له علة في وجوده وذاته وصفاته او في فعل من افعاله قال ودود

اول

اول الفيض على سبيل الحكاية اي اجتماع مفهوم ما لا اول له ومفهوم ذو اول محال قال فصل هذا العالم اقول مراده من العالم عالم المركبات العنصرية قال خاتم المحصلين في نقد المحصل ان العالم ما سوى الله تعالى وليس عدم ما سوى الله تعالى شرطا في القول بالحشر انتهى وهو صريح في ان المراد من العالم المركبات العنصرية لا جميع ما سوى الله تعالى وقوله يبطل ليس في الصيغة التي لا يحتمل الفساد ظاهرا لانطباق على الهياكل الهيولانية والابدان المثالية حيث يكون ثابتة في عالم الثبات وهو النشأة الاخروية الباقية بعد ما فسدت في هذه النشأة الفانية البائدة التي بحسبها يحتمل الفساد ولا انه بحسب تلك النشأة لا يحتمله ويدل عليه قوله سبحانه اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وذلك لان ظاهر منطوقها يدل على انه نفسها وعلى ايجاد مثل الانسان اي بدنه الهيولاني لا يتطرق اليه الفساد ولا يحتمله بوجه من الوجوه بعد فساده في هذه النشأة الفاسدة واما ما عداه من المركبات فقد ورد عن الائمة الاطهار عليهم السلام حكوا بان الارض بعد فنائها وما عليها يأتي الله بارض اخرى كما قال عليه اية يوم تبدل الارض غير الارض فينبغي له ما شاء الله من ان يتطرق الفساد والبائد ما كتبنا قلت ان صح هذا الاستاد اقول اي ان صح ذلك بظاهره يعني ان صانع يجب ان يتصف به بعد ان لم يكن له ذلك وادعى ان الفاعل اي المفيض شيئا بعد ان لا يفيضه ليس من نفسه لان الفاعل لو كان تام التأثير في حكون وجوده متأخرا عن وجوده كان عدمه الذي هو سلب وجوده متقدم في مرتبة وجود علته ومن ههنا قيل ان عدم الحادث ان كان لا زمانيا متقدم على وجوده فيكون علة مقارنة لعدمه بحسب امكانه الذاتي وذلك ليس بعدما في الخارج قال الرئيس في التعليقات شيئان هما الفاعل والمبدأ الذي ليس منفصلا مشاركا في النوع ولا في الماهية فان المشارك له هو ما في معنى الوجود فليس يمكن ان يعتبر حال المعنى الذي هو غير الوجود لانهما ليسا يشتركان فيه فيبقى فيهما حال اعتبار الوجود بهذا الوجه وعلى هذا ان الفاعل والمنفصل اذا لم يكونا مشتركين في الحقيقة والماهية انما يعتبر فيهما حال الوجود اذ هو مشترك بينهما وهو بما هو اولى واقدم فيكون بينهما تقدم وتأخر وهو لازم العلية والمعلولية وقال ايضا في هذا المعنى من ذلك الكتاب انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون للعلة بما هي علة التقدم الذاتي في ذلك المعنى وهو معنى غير موجود للمعلول فيكون ذلك الاول اذا اخذ كذلك كان له ما ليس للآخر غير ان معنى المساواة اذا الشيء وما يشترك ان في تمام الحد وبما اذا اخذ كذلك لا يكون حدهما كذلك

انتهى يا حاصل ان ما اقتضته ذاته امر او جب ان يكون له قيد ذاته او وجود لا سن هذا الامر
ولا يكون له الذات والوجود الا عنه وما هو كذلك اذا اخذ من هذه الحيثية كان ماله ما ليس لغيره وكان
سببا اذ ليس لشيء الا عنه فيكون في حده امر ليس في الآخر فيعبر عن ذلك تارة بوجوب الى الله
بين العلة ومعلولها وتارة يكيف ان هذا الحكم شامل لكل ما اتى الذي هو مفيده وجود الشيء وحقيقة
والفاعل الطبيعي الذي هو مبدأ الفيض بكيفية آخر من حيث هو آخر سواء كان ذلك بالذات او بالعرض
وهو بهذا المعنى قد يفيد ما هو مشكك كالموجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن وقد يفيد ما يكون
مشككا كالوجود المفيد للموجود من الذي من توهم ان مفيد الذي سواء كان افادته من القسم الاول
او من القسم الثاني وجب ان يكون محل الفاعل المعلول الذي هو مشترك بينهما وليس كذلك اذ قد يكون
معلول الفاعل من نوع كما في حالة الصلاة ونارا وقد لا يكون كذلك اذا كان ما يفيد مشككا
اما في بلا شدة والضعف وكان مبنى ذلك على عدم الفرق بين العلة الذاتية المقتضية لذات الشيء
وحقيقته لان ذاته لا يوجد مقارنتها لما هو العلة الذاتية مشروط العلة العرضية الموجبة له لذاته
وحقيقته قال هو طريقة الفيض قلت لا يخفى ان عادة علماء المسلمين ان يستفرغوا من المخاطب
حال مقدمات حجته اراده او قالوا مفروض العالم متغير ام لا وهل كل متغير حادث ام لا
وهل اذا كان كذا كان كذا ام لا ليعلم ان المخاطب اي شيء منها يقبله كي ان عادة مناظرين
يستفسروا من مذهب من يخاطبه او ادلة مسلمة مسلم لهم حجته من مقدمات كانت عندهم
على البطلان ما هو من مذهبه او ادلة فاطلق عليه السائل ما على العلم اولا وتبعه في ذلك
الفقهاء والمناظرون ما عليه المتأخرون واما المجيب فهو المخاطب الذي مر به السائل الزامه حيث الزمه
بالمنع او النقض او المعارضة الذي يقال له المجيب عند حافظ له الذي غاية سعيه ان يلتزم
ما يورده السائل فاذا تقرر هذا فقد درج ان المجيب ما منعه ويحفظ هو الذي يراد الزامه بكذا
وتبكيته والسائل مقابله الذي يقيم الحجة عليه ويسكته بمقدمات مسلمة عنده وان لم يكن كذلك
في نفسه او يعتقدها ويقرر انه ان طريقة الفقهاء احسن واوفق بوجوه احدها ان تركب القياس
من مقدمات قبلها المخاطب ادخل واقطع في سكوت السائل كما قدمنا وثانيها ان السؤال على هذه
بمثابة وضع البدء لطالب انكاسية الرمي وليس له ذلك بالذات بل خوفا الصناعة عند او نحوها
فلان ترتب الحجج من مقدمات ليس يعلم ان المخاطب يسلمها لا تكون حجة عليه مشهورة كما تقدم
او غير مشهورة لجواز ان يكون له فيها مع شهرتها مناقشة اذ المتقابلات قد تكون مشهورة او ليست

فلان

فلان طريقة الفقهاء المستدعي عبارة السائل والمجيب في الصناعة ضرورة او اقتضاء محلا وقوف السائل
على ان اي وضع له مدخل في ابطال ما التزمه المخاطب وان ذلك بما يجب ان يستفسر عنه
حتى لا يقف المخاطب على ما هو غرضه وعلا وقوف السائل على المقدمات ولوازمها المفارقة والغير
المفارقة والخفية والغير الخفية حتى لا يلزم من قبوله مقدمات فاسدة وجهالة بحسبان الابعد
الاحاطة بالصناعة وغيرها وصار بها ولوازمها مفصلا بخلاف طريقة المتأخرين عليها وان جاز
ان لا يكون للمستدل العالم بمسئلة واحدة قرأت عنده بدليل او غير بعض مقدماتها او غير المتنبه
الامر عليه كان المجيب قبل اداءه ان يعلم ان مقدمات دليل من اي جنس ليتأمل فيه ويقف على موضع
المنع فيعجز عن الجواب عنه لقصوره فقد الصحيح ان طريقة الفقهاء اوفق اذ على المخاطب
يعلم ان مبادي الجدل المركبة منها حجتهم عند السائل من ما تبنى السائل عن المجيب وهو تجاوز عن ما تأمل
فيه موضعه فقد بان وظهر ان السائل مقابل المجيب وهو مستدل دون المجيب وان السائل غالبا يسئل
المجيب عن مقدمات الجدل لا عن المطلوب على ما عليه ارسطاطاليس وشيعته بخلاف ما عليه المتأخرون
حيث ان السائل يسئل عن المطلوب فيقول مثلا العالم متغير او حادث لا عن ان العالم متغير او كون
العالم مسبوقا بعدم محمة يكمن خلق عشر حركات فيه على ما فصل في اصل الكتاب قال مشهورة مطلقة
قلت كل ما يحكم به العقل كحسن خلق او بحسبه قوة من القوى النفسانية كالحمية الباعثة على الحكم بان
كشف العورة مذموم او كحس الدواب عنه على الحكم بان ذبح الحيوان قبيح وان حسن على الضعفاء
حسن او كحس مستقرا ناقص كالحكم بان الكل اعظم من الجزء ظاهرا وحقيقة وبالجملة كل ما يحكم به العقل كحسن
شر غير مبنية العقل النظري فهو من المشهورات المطلقة فقد بان معنى قوله مشهورة مطلقة واما
المشهورات المحدودة في اذهاننا جماعة كثيرة من اهل التحصيل كالحكم بان للملك طبيعة خامسة
عند المشائين مشاره ان النسبة محال مطلق عند المتكلمين وكالاحكام الطبيعية المنسوبة الى سقراط
وكابيات بودنها شاهد وكالامثال السايرة الغير المنسوبة الى احد وكل هذا مندرج في قولهم مسلمة
والظاهر ان لق ان مبادي الجدل مسلمات هي ما مقدماته مشهورة عامة مطلقة يعترف بها الجمهور
واما مقدمات خاصة محدودة يعترف بها جماعة دون اخرى فمقدمات مسلمة كحسن اعتراف شخص واحد بها مع
المجيب فهي المشهورات المحدودة قال او مظنونا قلت لا حاجة الى هذه وهذا الذي ليس بظن الظن
اعتقادي وهذا كحسب العقل النظري كما ان العدل عليه يقول لمن يتتبع به كحسب العقل العملي الناظر في مصالح
الجمهور اجتماعهم وما يتوقف عليه الحكم على امور نافعة فيه كقولنا العدل لانه نافع يقتضي العدول

المعطوف عليه
جماعة

ويستحسن اذا كان الانسان اجتماع بهذا من باب ما يوثره اما ما يهواه من باب ان يجتنب كالحكم
بان الكذب قبيح وان سلب مال الغير كذلك يحسن خلق وملكة حاصلة للانسان من كثرة افعال
صدرت عن نحو تحصيل منه الفعل بسهولة كحكمه ذلك ثم نقول ان ما قلنا ان الفاظ الامور نافعة
فيه من حيث الزام المبطلين والذابت عن الاوضاع وذلك لما تقرر من ان الانسان لا يمكن ان يعيشه
الا بمعاونة ومشاركة جمعية يحكم الزام امور منها ما يجب الاقرار به كصحة النبوات واثبات المعاد
ومنها ما يحسن ان يعمل به كالعبادات والمعاملات المحمودة لما يفيده ذلك افادة جلية يقبلها العوام
والجواب ذلك انما يكون مقدمات مشهورة محمودة بقبلها الجمهور مثبت بها الامور الواجب ان
يعتقد عليها ومبطل بها الامور الضارة الغير النافعة فيها وهو المعنى وهو المقصود من الزام المبطلين
والذابت عن اوضاع المستقل واحد منها بالجواب الآخر بالسائل واما منفعة العرضية فليست
امور منها ارتياض صاحب الصناعة بمباشرة الكتاب المقدمات الكثيرة في كل باب وايراده
الحجج على المطالب العلمية وغيرها ومنها انه قد ترد تاليف الحجج من مقدمات تمنع طرفا النقيضين
المستلزم ذلك العلم بتزييف غير الحق وتحصيل الحق منها على وجه يتوجه اليه على منها مرة
مشاركة الشيء ومقابله والاعم والاخص منه الموجبة لازدياد البصيرة في الاكتساب وغير ذلك
مما تقرر في موضعه قال حكم القول الغير قال في تحمل اللغة الحكم اصله المنع ومنه لك سميت حكمة
الدابة يقال منه حكمت الدابة اذا احكمت وحكمت السفيه واحكمته اذا اخذت على يديه قال
انما يقاس عليه بنفسه قال ولك على ان لا تجعل تلك النسخة مقدمة لقياس آخر لنتيجه اخرى او
يحمل كذلك على ما قال او يقاس عليه بحر قال قد كرر قال الكرد العطف والصرف في النهاية في
حديث عثمان لما اراد الدخول عليه لقتله جعل المغيرة بن الاخنس يحمل عليهم ويكردهم بسيفه اي
يكبهم ويطردهم قال وكردنه قال الكرد الاعقاب في النهاية فيه المسائل كرتكبه بها الرحل وجمعه
يقال كرتكبه في عمله كرا اذا استعجلت وتعب واراد بالوجه ما ورد في نفقة قال نفقة للاغره
افاد الضمير المتصل في تقديره عايدا الى هذا العظيم اي المعلم الاول وفاعل تحفظ هي القسمة والمعنى

القبس الثامن

ان القسمة الواقعة عليه تحفظ تعديها منه الاغره قال لانه نهاية قال لانه نقيضه لا عدمية وليس
بمحل هذا العبارة في كل ما يجب ان يتكرر غير تين او اكثر عدية ليوجه كما لا يوجه والحصول في
الانصاف والوضعة والقدم والحدوث وانه تسلسل في الامور الاعتبارية وهو غير محال وذكر الآمدي
ان اللزوم مثلا لاعتبار ان احدهما يكون حالة بين الملزوم وملزومه وبه يوصف حال اللزوم

وثانيها

وثانيها كونه مفهوما من المفهومات وهذا ان اعتبر اللزوم بالاول من الاعتبارين فلا تسلم بل ذلك
اذ ليس له بينة الوجه لزوم كان لازوم آخر وبكذا الاغيار الثنية وان اعتبر بالثاني فمعاد لفظ
معا احد المتلازمين مع نسبة احدهما الى الآخر حتى لزوم آخر متوقف على مفهومات الغير المتعددة
ضيق طاح لا محالة بانتفاء هذا والقول بمنع لزوم الثنية لجواز ان يكون بينه اللزومات موجودة
بوجود واحد بعيد وجود ما يتنزه عنه وان هذا النوع من الوجود كاف في صدق هذا الحكم الا ترى
ان ان الحكم على بعض من الفصل الواحد بانه محمل امر آخر هكذا كذلك وليس له وجود الا وجود كل
مدخوع بان هذه اللزومات ليست صفة امر واحد ليكون وجود ملزومه كافيا في وجوده ولو سلم
فوجود الموصوف ان كان لوجب وجود صفاته كانت الصفات السلبية والاضافية موجودة
بوجود محل الباقي وصدق عليها الاحكام الا بجابية فليتزم قال على خلاف الاخير قال حاصل انه
يلزم من انتفاء ملزوم الزوجية من الاربعة انتفاء ملزومية الاربعة لها ولا يلزم من انتفاء الاول انتفاء
وصف لها وهو ملزومية الزوجية لذات الاربعة ويلزم من ان يكون الاربعة ملزومة زوجية
بل بعد لزوم زوجية لانتفاء ملزومية الاربعة التي هي وصف من اوصافها كما ان ذلك وصف
لازمها قال والملزوم يحكم التابعة قال فان قلت اذا كان ملزوم اللازم يحكم التابعة وهو
لزوم الزوجية للاربعة ملزومية الاربعة الزوجية لنفس الاربعة فان هذه ملزومة لنفسها الزوجية
لانها لزوم صاحبها فالملزوم بالذات لزوم الزوجية للاربعة هو ملزومية الاربعة لها لا نفسها فكلا
الامرين الملزوم بالذات لزوجية فاما الاربعة نفسها لا ملزومية لها فاذن كيف يتصور عدم
انفكاك الزوجية عن الاربعة اذا لم يكن لها ملزومية قلنا الما قلت ان الفرق بين عدم
ملزومية لها واعتبار عدمها بين فطلوم من العدم الاول العدم البات فلا تكون الاربعة
بلا زوجية وان كان بلا لزوم زوجية لعدم اعتبار ملزومية لها التي هي ملزومة لها بالذات بل
نقول بحكم انتفاء لزوم الزوجية للاربعة ضمن ملزومية الاربعة ذو وصف من اوصافها
ومن انتفائه لا يلزم انتفاء الاربعة نفسها ولا زوجيتها كذلك بل الاربعة زوج وان لم يكن لذلك
زوجها لانتفاء ملزومية بالذات وهو ملزومية الاربعة حال انتفاء وصف لزوم الزوجية للاربعة لانتفاء
لانتفاء وصف ملزومية الاربعة لها فبقي الموصوف ان مع انتفاء وصف اي ملزومية الاربعة لها
ولزوم الزوجية اياها لانتفاء الاربعة زوجا وقس عليه لزوم رفع العدم الذي
بالوجود الخارجي حيث انه لازم ملزومية لا نفسه بل نفس ذلك الرفع لازم لنفس الحي وارث بالذات

ولم يكن ذلك لعدم شيء من عدم فلا فساد في رفعه | هل اعتبس عليك الا ما في هذا
الا عضال الغالط انما يجري فيما يكون رفع وجوده مستلزما لرفع عدمه في نفس الواقع وما ذكر لامكنات
الذاتية دون الممتنعات بالذات فان الممتنع بالذات لما تقرر وجوده لا ينفك عن امتناع الذات
والا لزم انقلاب الحقيقة بالوجود هو خلف محال ولذلك كان تقرر وجود الممتنع بالذات في
قوة فرض اجتماع النقيضين فليتدبر انتهى اقول لا خفاء في ان الشيء في نفسه وبعد
الانفصال عن الامكان الحق الامور المحال بالذات والممكنة انما نعني عن صدقها والجواب عنه بان ذلك
جائز الما غير جائز برهانا ان الواجب على القائل اذا اخذ الشرطية برهانية ان يأخذ الاوضاع
والاوقات بحيث يخرج عنها الاحوال المنافية للزوم التالي او عناده للمقدم لتصدق الشرطية
الكلية برهانية بقولنا فاذا استحلت هذه القضايا حيث كفى عليك الامر حتى شرطا في تفكك
اسقاط الشروط التي تحفظ كانك تركته عليه واجبه فانك اذا استحلت كلما كان هذا انسانا
كان حيوانا واستحلت ممكن مشترطا بانك شرط محال مناقض للحكم المقدم منه في
نفسه فيسلم ذلك الكلية هذا كلامه مفاده ومغزاه ان الاوضاع والاحوال التي تعزم فرض
المقدم او امكان ان يفرض له ويتبعه ويكون معه في نفس الامر لو كنت تسليم وفرض سواء كان ذلك
الحوالا عارضة لها بسبب محمولات على موضوع المقدم كونه كاتبا او ضاحكا ان كان مقدمها
حمليا او بسبب مقارنات مقدمات اخر لمقدمها ان كان مقدمها شرطيا آخر ككون الشمس طالعة
او كون الحجارة بهتا سواء كانت هذه الامور محالة في نفسها او لم يكن كذلك وسواء كان المقدم
حقا في نفسه او باطلا فرض ووضع فان له لوازم وعوارض تعرض له او يفرض ان لو كان
موجودا وسواء كان ممكن الوقوع في نفس الامر او غير ممكن الوقوع له فيما وراء عروض الاحوال
والاوقات اعلم ان يكون ذلك بحسب نفس الامر او بحسب وضع وتسليم ليكون شاملا للقضايا
الكاذبة والصادقة الفاذا المقدم حتى يكون محالا ممكن ان يكون له حال في نفس الامر مع
ذلك تصدق القضية المشتملة عليه كلية فقد الفرض جواز اخذ المحال في الا عضال المغالط مقدما
مع اوضاعه واحواله وان لم يكن ذلك بحسب نفس الامر وان لم يصح اخذه في الدليل البرهاني
كما علمت جميع الادلة الجدلية في القدم كفرض عشرة دورات وعشرين دورات قبل وجود العالم
مع استحالة عدم النفخ وفرض عليه امر عدم ممتد قبل وجوده وهكذا وتوهم من قال ان القضايا لا تخرج
لخروج احوال منافية للزوم او العناد فتكون المقدم مع عدم لزوم التالي او مع صدق الفرض في

العناد

العناد ته ومانعة الجمع او مع كونهما في العناد تو مانعة خلو فهذا على هذا لا يمكن ان تصدق كلية
من الشرطيات المتصلة او المنفصلة واذا كان التالي مستلزما للمقدم محالا تقرر عدم لزوم
او كان معانداله محالا تقرر ان يصدق معه فيكون المقدم مستلزما للنقيضين او معانداله
واعترض عليه بان ذلك محال وان كان محالا جاز ان يستلزم محالا آخر فلا ولا ان
تم ان المحال وان جاز ان يستلزم المحال الا ان ذلك ليس بواجب فلو علم الاحوال لم يكن
سببا للجزم بصدق كلية اصلا وفي شرح المطالع ان الشيء الواحد مستلزم لا يمكن ان يستلزم
النقيضين او معانده اذ استلزامه لاحدهما او عناده له يوجب عناده الآخر او لزومه اياه
فلو كان الامر كذلك لزم المنافاة والمعاندة بين اللازم والملزوم والملازمة بين اطلاقين
والآخر منهما وذهب عليه ان ذلك محال بحسب نفس الامر لا يوجب الفرض اذ لو فرض الانسان
والانسان موجود والمعدوم او ما هو مساولها استلزام المقدم كلواحد من النقيضين
او النقيضين مع ضرورة استلزام الكل للجزء فلا حاجة لا بد التخصيص اذ ليس كل ما في القضايا
الصادقة من الخصوصات صادقة كانت او كاذبة ولا يرفع ذلك ما في شرح المطالع
من ان المجموع انما يستلزم كلواحد منهما لو كان لكلواحد منهما دخل في الاقتضاء لان علة الملزوم يجب
ان يكون مشتملا على المقدم والتالي لجواز ان يكون لا جزاء المقدم مدخل كما ذهب اليه المعتزلة
ان الامكان الواقع هناك اعم مزايا كان الذي بحسب نفس الامر او بحسب الفرض كما ذكرناه
ومما يناسب هذا المقام ما في المطالع في البحث عن مانع القياس الشرطي ان اخذت كراهة
الاتفاقية فهي لا تمنع لان شرط انتاج الاكتساب ان يكون الاوسط مقدما في الكبرى وان اخذت
لزومية فهي ممنوعة الصدق ضرورة توقف صدقها على كون التالي لازما للمقدم في جميع الاوضاع
قال ان هذا ذكره الرئيس في الشفاء وهو انه ليصدق كلما كان اثنان زوجا فهو عدد وكلما
كان عددا كان زوجا ينتج كذبا قولنا كلما كان اثنان زوجا جوابا ان الكبرى ان
اخذت اتفاقية فالقياس لا ينتج وان كانت لزومية فلم تصدق اذ من الاوضاع
الممكنة الاجتماع مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست بلازمة لهذا الوضع وفيه ضعف
هذا الجواب شارح المطالع بانا نختار ان الكبرى لزومية وزوجية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع
مع عددية لكونها منافية لا ثنينية زوجية الاثنين لازمة لعددية على جميع الاوضاع الممكنة اذ اجتماع
منافيين يكون لزومية وفيه نظر لانه ان اراد ان بين عددية الاثنين وزوجية منافاة في

نفس الامر فهو مسلم وغير مجد نفعا اذ لا دوران مع الحكم الاطلاقي بموضوعه المقدم ليس بحكم ان ذلك
غير منافٍ لي نفس الامر دوران الاوسط مع منافاة لمسلم جميع الاعتبارات فهو غير مسلم اذ هو لازم لكل حكم
وتسليم فاسد قال الرئيس في الشفاء ولحق ان هذا غير لازم لكل نفس الامر لان لازم كل الازم
كان مشتركا بين الاثنين قد يلزم ان يقع احدهما ثم قال ذلك الشارح وكيف نقول ان مجرد
امكان ما بين طرفي الملازمة مقدم انتاج الاوسطية ظاهر مستغنى بجوازان لا يقع او صدقت الاوسط
الازم له كونه منافيا له فلا ينتج القياس وان لم يجز ذلك فيجوز الانتاج نظرا الى ان لازم امتناع مقدم
في الكلية مرة الازمة اما ان يعتبر فيه كونه لازما في كل وضع من ذلك الوضع او لم يعتبر فيه ذلك
فان لم يعتبر لم ينتج الشكل الاول اصلا فضلا عن سائر الاشكال اذ ان صغرى او ضاع او وسط
فجائز ان لا يلازمه الاكبر على تقدير ثبوت الاكبر في جميع الاوضاع فلا ينتج الايجاب وجائز ان يلازمه على
تقدير سلب الاكبر عنه في جميع الاوضاع فلا ينتج السلب وان اعتبر لزوم المتالي لسائر الاوضاع
فيتوقف تعقل الموجبة الكلية على اعتبار لزومات غير معدودة لاوضاع غير معدودة وانه
متعسر او متمنع في ظنك بانيا نها انتهى وبهذا تكرى اما الاول فلان تجويز المنافاة بين
المقدم والتالي انما يكون مثمرا لعدم الانتاج لو استند الى امتناع الاصغر في الاوسط في
الافراد الواقعة اذ يجوز انه اذا فعليا واتفاقيا ان الفعل المعتبر فيها عم من ان يكون في نفس الامر
او لم يكن فيها ولا وضاع الممكنة الاجتماع مع مقدم الكبرى فرضا جاز ان يكون بعضها
منافيا له في نفس الامر مع ما لا كبر فرض وتقدير وتسليم فجاز كون مقدم الصغرى
منافيا لها لما لا يقتضي عدم الاندراج المنافي للانتاج واما ما نا فلان ما اقتضاه كلية الكبرى
هو كون تاليه لازما لمقدمه في جميع اوضاعه لا كون التالي لازما للشكل الاوضاع البتة واما ثالثا
فلانه لو توقف تعقل الموجبة الكلية على اعتبار لزومات غير معدودة لاوضاع غير معدودة
لتوقف تعقل كل موجبة كلية حملية على تعقل جميع افراده الغير المتناهية لكن التالي باطل فكذا
مقدمه وجه الازوم جريان جميع ما ذكره هناك هنا فكان نحن في الفرض حينئذ
الفرض ان وجوده لستلزم رفع امر واقع وهنا هو عدم الدهري ولم يظهر ذلك العدم
لكان فيه خرق الفرض وان هو الا ملازمة لعدم الاصل الخ حاصله انه يلزم من انتفاء
اللازم وهو عدم استلزام الحادث رفع امر واقع انتفاء ملازمته له لاذاته وهو ممنوع على ان انتفاء
لانفسه مثلا انه يلزم من انتفاء استلزام الاربعة للزوجية انتفاء ملازمية الاربعة لها لا انتفاء

الاربعة

الاربعة لنفسها فان قلت يلزم من ذلك ان يكون الحدوث شاملا يكون هناك رفع عدم
الواقع في حين الواقع حيث ان المفروض انتفاء ملازميته لارتفاع وجوده وعدمه في الدهر
قلت انه يبطل عدمه وبطلانه الدهري حيث انه لازم وجوده الحدوثي الذي هو ملازم له
بالذات وهو لا يصرف وجوده رفع امر واقع وهو محال بطلان ان يكون
ذلك الرفع شيئا والعدم ليس بشيء فلا شبهة هناك وهو الجواب عن القدم ونصح الحدوث
جميعا وان عدم اعتبار ملازميته بل اعتبار عدم ملازميته لزوم رفع امر واقع لانه ميناط رفع
عدم الواقع الدهري بالنظر الى الحدوث فقد ملازميته له ثم ان ذلك الرفع ليس فيما ذكر
لان العدم ليس شيئا والجواب عن شبهة القدم واجوبتها فيه بحفظ آخره هو انه يمكن ان
يقال انتفاء استمرار رفع امر واقع ليستلزم انتفاء حدوثه وهو وجوده بعد العدم بما هو وجوده
بعد العدم وهو اعم من ان يوجد او لا يوجد اصلا والعام لا يستلزم الخاص وهو وجوده
الزمان كما عليه نرد برها التمسك عليه ولو بيده ما مر في اصل الكتاب في تحقق ان نقيض
العدم الطاري هو رفع العدم الطاري وهو ليس بحصل وجوده الزمان من الازل الى الابد وعدمه
بالاسر لان انتفاء العدم الطاري واسطة تحقق لواحد منهما فلا يلزم وجوبه بالذات لعدم
كونه نقيضا لوجوده ولا وجوده نقيضا لعدمه الطاري وقد مر مستقصى في اصل الكتاب ومنشأ
الجواب عن اورده الاعام الرازي من ان الموجبة المعدولة لا تقتضي وجود الموضوع لان عدم
المحمول الوجودي اما ان يصدق على المعدوم او لا وعلى كان الاول لا توقف صدقها على وجود
الموضوع وان كان الثاني فصدق عليها على المعدوم الموجود الذي هو نقيض ضرورة
استناع خلو الشيء عن النقيضين جوابه منع كون الثاني مستلزما لصدق المحمول الوجودي على المعدوم
اذ عدم صدق الايجاب يوجب صدق سلبه الذي هو نقيضه وصدق ثبوت نقيض السلب الذي هو
عين نقيضه وقد يقال لو كان الايجاب مستدعيا لثبوت الموضوع لما كان السلب الغير المقتضي
لثبوته نقيضا اذ تغاير هما من ذلك الوجه يوجب صدق احدهما عند الآخر فضلا عن التناقض وجوابه
الآخرة المعدومات بنا على ان يكون صدق احدهما عند الآخر فضلا عن التناقض وجوابه
السلب لما كان رفع الايجاب اه كما يأتي هو ما موضوع موجود فالسلب ايضا ليس اه وارد
عليه ان مصداق هو توقف على وجود معدوم فوجود الموضوع معتبر في الحكم واقتضاء الوجود
وعدمه الصدق ونحوه الا ما كما في فتقول ان العدم الزماني للحادث لا يقتضي اختصاصه

بعد وجوده بعد آخر واستمرار عدمه طرفة وجوده وانجذاذه بها ليفيد استمراره الى وقت وجوده لا الا بد حتى يلزم منه وجوده المحدود بارتفع امر والقطع هو استمراره الا بدى فاذن شتان ها هنا حيث ان ما فيه تناسل التمييز من استلزام عدم ذلك الاستلزام لعدم وجوده وما فيه جواب منع قوله والمفروض موجودها هو انتفاء وجوده انما يفيدها بون بعيد وحاصل ما اجاب به الاستاذ قدس سره ان العقدة المفروضة لفظ ان عدم ما فرضت لازميته ليستلزم عدم ملزومية اعم من ان يكون عدما بالاسراد عدما بعد تحققه لا العدم ما لا سراد الى اصل ان عدم استلزام ارتفع امر والقطع الذى يوجب دوام الوجود امر وعدم اللازم لا يفرض استلزام لملزوم لامر آخر حيث ان عدم هذا اللازم ليستلزم عدم ما هو ملزوم له سواء كان عدما بالاسراد عدما بعد الوجود واما امر عدم استلزام امر لامر وجود القطع فهو ليست على وجوده واما خواص آخر واما الزمنية العقدة اى اراد من العقدة الفاظة ما ذكره بقوله والمفروضة فقد اراد اخر عن عدم ذلك حيث ان قوام الفاظ الى آخره اصلا الفحص والتتميم بهذه الفاظ عقدة هى العقدة الفاظية حيث تسلم بها الفاظ المذكورة وفى قوله وشتان ما بين ما اشبه التمييز اى اشارة الان الوجود الذى فى الفاظ والعدم الذى ما الزمنية العقدة الفاظية حتى يصح قوله فاذن شتان اى حيث بل على المنافاة فى الغاية واستدراكا اجاب بان ما الزمنية العقدة الفاظية اعم من ذلك العدم على ما هو الفرض عنه بالحقيقة اى انما قال ذلك حيث ان من الافضل من حال ان الخواص نهايات وانقطاعات اذ السطح نهاية الجسم وفائدة الخط نهاية السطح وفائدة النقطة الخط وفائدة فيكون امورا عدمية لا وجود لها انت خبير بانها ليست عداما وان اتصف بما مع نوع من الاضافة اما اضافيات اعداما فلون الجسمين او السطحين او الخطين اذا تلاقيا بحد اى وضع احدهما وضع الآخر فتلاقيهما اما ان يكون بامر اه لا بامر لكن الثانى باطل بداهة ضرورة الاول امران كان منقسمة الجهات كلها اذا كان المتلاقيان هما الجسمين او الجسمين فقط اذا كانا هما السطحين او فى جهة واحدة اذا كانا هما الخطين لزم اما نفوذ احد الجسمين او السطحين او الخطين فى جهة به منقسمة فيها وهو باطل قطعا واما كون الجسمين بعضه والمفروض خلافه فيكون مادة امرا موجودا لا حظا لا من الاقسام او فى جهة واحدة او فى الجهتين اذا لو لم يكن مادة اثنينية امرا موجودا وحظا لا من الاقسام او فى جهة واحدة او فى الجهتين اذا لو لم يكن مادة اثنينية امرا موجودا لا حظا من الاقسام او فى جهة واحدة او فى الجهتين موجودا كان تلاقيهما بامر وهو غير جائز فيكون ان

امرا موجودا منقسما فى الجهتين او الجهة الواحدة او غير منقسم فى الجهات والاول هو السطح والخط والطرف الا بهذه واما انها متصفة بالاعدام المضافة فلون كلواحد منها ثم نفى الخط او السطح او الجسم عنه وبالجملة ان فى المقدار المتناهية ثلثة امور بسيطة فنادا واضافة هذا الفناء الامر مادة هذا الفناء وهو الاول من الاعدام والثانى من اضافات والثالث من الموجودات وهو نهاية بالاطراف الا بهذه الامر الموجود وهو اما عرض منقسم فى الجهتين وهو السطح واما عرض منقسم فى جهة واحدة وهو الخط واما غير منقسم فى الجهات كلها وهو النقطة والحاصل ان الاستاذ قدس سره خالف فى امثال هذه المواضع من الفناء او الانتفاء بل لابد ان يتبع ما قال فى ذلك فنادا وما ذيده وانبساطا فنادا او انتهاء اى انقطاع نادا يه وانبثات القدار عليها قال عنه حرب الحقيقة من غير كلام الصناعة فنادا من جهة الوضع اى من جهة انقطاع نادى وضع لا العدم والمراد من الوضع هو النقطة اى نسبة اجزاء الشئ بعضها الى بعض والى خارج فالمقصود ذلك اى ان يكون قار الوجود حتى يصح بحسب اجتماع الاجزاء ليصح نسبة بعضها الى بعض فخالفه فرد وجزاء كالزمان فانه وضع لا مطلق بحسب عالم الامتداد والا امتداد وان صح لم يحسبه وعاد الدهر او الوجود فى الخيال لكن يكون غير مشاه الوضع حتى لا مستدارة فيتأتى فيه ما يتأتى فى محيط الدائرة فانه ذات وضع لاجزائه غير مشاه الاطراف فيتصل وتنتفى الاطراف اما بحسب وجوده فى عالم الامتداد والا امتداد فهو وضع لا مطلق فلا يصح بحسبه ان يكون غير الشئ به وضعا والعلة تباين المحلول اى المراد منه عليه موضوع العرض كون على قابلية الا فاضة عليه والمراد منه معنى تهيأ له كى صح به الشئ ومن ههنا لا يصح ما فى التجريد من قوله والمراد بموضوع اى موضوع العرض من جملة الشخصات اى من جملة شخصات الاعراض وذلك حيث ان الفرق بين ما ادرج فى افادة شخص وبين ما لو فرض المراد من هذا الاخير دون الاول وتصديقنا فرضا وقد يسمى شخص البيت كما فى الشفا بحد النفس مسيدا حيث قال ما كيف هذه العبارة الا كان محل المعقولات جسما او مقدارا من المقادير فما ان يكون المعقولة المعقول كل منتشا وحدانيا غير منقسم او يكون انما كل منه شئ منقسما او الذى لا يقبل القسمة من الجسم بوجه فى بعض الجهات فقط او فى الجهات كلها بل يمكن ان يكون كما طرفا غير منقسم فنقول ان هذه المحال وذلك لان الخط هو ما يحدث فيه تغير ليس من الخط فى الوضع او من المقدار الذى هو هيئة اليها تغيرا يكون به النقطة بما يستقر فيه شئ من غير ان يكون فى شئ من ذلك المقدار بل كان النقطة لا تتقدر فيه انما وانما طرف فانما لا هو بالذات معقدار كذلك انما كجزء ان يتجاوبه ما انه يحل فيما طرف غير حال فى المقدار الذى هو

فهو مقدر بذلك المقدار بالعرض وكذا ان يقدر به بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة فيكون متناهيا بالعرض مع نهاية بالذات كما يكون ممتدا وبالعرض مع امتداد بالذات ولو كانت النقطة مفردة لقبل شيأ من الاشياء لكان تميزها بالذات فكانت النقطة اذن ذات جهتين متباينتين الخط الذي تميزت عنده وجهة منها مخالفة لما قبلته فيكون به منفصلا عن الخط قبلها والخط المنفصل عنها نهاية لا محالة غيرها قابلة فيكون تلك النقطة نهاية الخط لا بعده والكلام في بعده النقطة واحدة فنودي بهذا الدليل ان تكون النقطة متناهية بالخط اما متناهيا بالذات او غير متناهية انتهى وما ذكره بقوله ولو كانت النقطة مفردة الخ وقوله لكان تميزها عن الخط الذي هو نهاية ما قبلته لها عن الخط الذي هو نهاية ما قبلته هو على ما ذكرناه بقوله سيأتي انه لا فرق بين قولنا ان العلم بهذه المعلومات ليس بمكن ان يقترن بالوضع اذ لو اقترن به لاقترن به معلوم ما ومحمول ما والا وهو باطل لاستلزامه ان يقترن بالوضع ما ليس له اقتران به فرضا هذا خلف وكذا الثاني لاستلزامه انقسام العلم الى اجزاء مقدارية ومن البين بذاته ليس ان ينقسم البعد انا نقول ان هذا ملزوم لذلك اذ الامر الذي له وضع اما ان يكون له انقسام ام لا فان كان الاول فهو المطلوب ان يكون محل هذا العلم والا لزم ان ينقسم بانقسامه وهو محال حتم وان كان الثاني كان محل النقطة لا تحصار وضع لا ينقسم فيها وهو غير صالح لان كل ما فرضناه من الشيء انقساما او قدرناه بهذا المقدار فاعلم ان النفس مجردة غير مقترنة بالوضع والمقدار اذ لو لم يكن الامر كذلك لكان متناهية مقترنة بها لكن التالي باطل فكذا مقدمة الملازمة فلعدم الواسطة بين المجرد والجاري مجراه بطلان التالي فلتجرد المعقولات عن الوضع والمقدار والا لزم ان يوجب ان يكون محلها ايضا كذلك والا لكان كذلك فيلزم انقسامها بانقسامه وهو ممتنع وان كان غير منقسم قائم بنفسه كانت النفس المجرد الذي لا يتجزى وهو باطل وان كان غير قائم بنفسه كان فقط وقد تقدم امتناع ان يحل فيها مثل ذلك وبما قررنا اندفع فيه امور منها انا لم نسلم ان العلم بادراك الصورة المجردة يوجب ان يكون ذات المعلوم الى العالم لم يكن صورة فيه ولا شيء غيره ايضا ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون بادراك صورة في غير العالم فيه حفظ للعالم به بمثل ما تحفظ النفس الصور الحاصلة فيها الآن بما هي صورة في الذاكرة وهو ظاهر ومنها انا لو سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون صور المعقولات مساوية للعلوم في قيام الحيثية بل يكون نسبتها الى المعقولات كنسبة الصورة الفرسية المنقوشة على الجدار الى الفرس وهو الذي مر بما تقدم من ان القسم الصوري يلزم

لا نقسام العلم وهو ملزوم محاذور ما اقترن بالوضع فقط ملزوم ان يكون محل اما الجوهر او النقطة والاول ممتنع بوجوده والثانية ممتنع حلول عرضه وعنها اما لعدم كون الصفة بالقدر الذي يقبل الوضع يوجب انقسام الاعراض فيه او عنده اذ الجسم قد يتصف بالوضع ولا يتصف به الجوهر الفرد فيه وهو منوع ايضا بما مر من ان انقسام كل واحد من المحال المحل يوجب انقسام الآخر الذي هو ملزوم لمقدار ما امتنع ان يكون له مقدار كما ان اقتران المحل بالوضع يوجب اقتران حاله به بل امتناع الجوهر الفرد عنه من ما قبل التوضع وما يقبله وعنها ان اتصاف الصورة الجوهرية في النفس بهذه العوارض من قبل محالها وهو باطل لان ذات النفس مجردة غير منقسمة فاتصافها بهذه العوارض يوجب ان يكون ذو اتصافها هو النفس وهو ممتنع لجواز ان يكون ذو اتصافها شيأ آخر غير النفس بهذه العوارض ملزوم لها وهو ظاهر وعنها ان هذا يوجب امورا كلها احد منها محال ومن هذا القبيل يكون استنباط دليل آخر بناء على هذا الاصل وهو ان تعقل الشيء الذي هو حضور صورة مجردة عند المجردة وهو حاصل للنفس وعارضها فيجرد ذاتها ان يكون لذاتها او لغيرها فان كان الاول فوجب ان يكون مطلق كل معقول مجردا في الذهن وهو ظاهر البطلان على بداهة يمتنع ان يشكك عند وان كان الثاني فيجرد ذاتها ان يكون لتجرد حاضرها او لتجرد محلها والاول باطل اذ حاضر الصورة المجردة ليس يجب ان يكون مجردا والا كان الشيء الواحد كان مجردا مقارنا فان قلت اثبات تجرد النفس في الطبيعيات هو يكون من مسائل المجموعة منها فيما بين من الامور الغريبة حيث انه من مسائل حكمة ما بعد الطبيعة فكيف اثبتها الشيخ فيها قلت انه قد اثبتها بما هو بديهة للعالم الطبيعي لا بما هو مجرد وقطع النظر عن تعلقه وتدبيره لها. و سقط قول البعض من يتطلع [illegible] هو الفاضل الداماد حيث ذهب الى انعدام نقطة راس المخروط من النقسام ما لانه ان كل نقطة من كل نقطة راس المخروط فالنفس ذات المخروط والحاصل انه يلزم ان الحكم ببقاء نقطة راس المخروط بعد تقصير من جانب قاعدته من باب حكم الوهم اذ انعدام المحل ملزوم لانعدام ما هو حال فيه والمحل المذكور كما ان يصدق عنه تقريفه بدليل ذكره الشاذان ولم يعلم كما ذا حتى يكون الحكم ببقائها من باب حكم العقل الا ترى ان النقطة اذا حققت في متصل واحد لزم من حلولها فيه ان يحصل له جزءان يكون في احدهما البياض وفي الآخر السواد ولا يلزم من حلولها فيه اجتماع المتضادين والمتنافيين في محل واحد وهو لو جب ان ينعدم السواد والبياض اما لان فيه بتقريقه ثم زاد في طنبور الجارة نغمة اخرى حيث قال ان تفرض المخروط اذا لم يوجب انعدام نقطة راسه لزم امور باطلة لكن التالي باطل فكذا مقدمة الملازمة فلان المخروط اذا لم طرح الا قسمين منتهيين الى نقطة راسه حصل في جزئيه نقطتان هما ان كانتا عين النقطة السابقة

لزم حلول عرض واحد في محلين متباينين او انقسام نقطة الى نقطتين والكل باطل وانكان
احدهما لزم انعدام النقطة بالتفرق وقد علمت خلافه بعد ولم يعلم ان هذا انما يوجب ذلك
لو لم ينقسم محلها بما هو محل لها وليس كذلك ضرورة انا نعني بهذا العرض ينعدم محل منه نقطة ما
الخ وط وهذا ليس خلاف الواقع والفرق بين القسمين ظاهر بين وما ذكره قسمة لكن المبدء مشتركة
لها بالبديهة مع انتفائه عند القسمة محمول على ما اذا كان القسام الخ وط في جهة الطول الى آخر ما ذكره
وذلك بخلاف ما اذا قسم الخ وط طولا الى قسمين منتهيين الى نقطة رأسه وذلك يستوجب انعدام محلها
بما هو محل لها فتنعدم تلك النقطة وتوجد اخريان قائمتين بمحلين آخرين هما ان ما ذكره من ان ذينك
النقطتين ان كانتا غير النقطة الاولى لزم قيام العرض الواحد بمحلين لا ينقض علينا ما علينا لانا نقول
انما يمتنع الى انعدام المحل الاول بالتفرق وان يريد علينا ما ذكره قلنا بقولك لزم علينا مذهب
الاقدمين لكن ذلك كما علمت آخرا من جهة التزامهم كون النقطة منقسمة جزأ المحل النقطة التي
هي فرد من الخ وط وذلك كما علمت آخرا من جهة التزامهم كون النقطة منقسمة جزأ المحل النقطة التي
هي فرد من الخ وط حسبما هو الحق ظهر ان الانقسام يحله لا يوجب انعدامه وهذا اجراء آخر
ثم انه لو قيل وعلى الصورتين من حيث قيام عرض واحد بمحلين بل المحل واحد في صورة الانفصال
والانفصال عندهم وان كان هذا باطلا بعد ثبات اتصال الصورة الجوهرية كما بين في موضعه
هذه الفقرة الفقرة بالكسر السوطة والنهاية وفيه موضع قيرة في الجنة خير من الدنيا
وما فيها الفقرة بالكسر السوط وهو في الاصل سير يقد من جلد بلوغ اي قدر سوط احدكم او قدر
الموضع يسع سوطه من الجنة وبالفتح القطع في النهاية في حديث علي كان اذا تطاول قده واذا
تقاصر قطاي قطع طوله وقطع عرضه وما في الكتاب من القدر بالكسر فليعلم رد على من
الناس توهم انه ان انقسم بانقسام العرض لوجب انفكاك الجزء عن الجزء فينعدم وينزال
ذلك العرض بعدوده ذلك الجزء وان شيأ واحدا بالعدد لا يوجد بها من الاجزاء المختلفة واما لزوم
انقسام جسم والانفصال الى اقسام غير متناهية حين حركة جسم آخر عليه والقطع حين حركة فغير
لازم لتقدير ان يوجد حدود غير متناهية بحيث فرض حركة جسم على جسم آخر وقد بين في موضعه ان هذا
وان جاز لكنه لم يقع عليه كما ان الوسيط قال في طبيعيات شفائه ومن الذي يأبى حلول العرض في
بعض من المتصل الواحد حتى اذا ذاك ذلك العرض ذاك ذلك الجزء مثل جسم تبعيض او تشعيب او كهف
فيعرض له بالسباغ والتسخن جواز اذا زال ما اقتضاه زال وقال فيما بعد الفصل لا جوزه
بالفعل فيكون حدوث جزئه هو بعينه او جزئه ذلك من غير ان يكون موجودا قبل ذلك بتا

الاشارة واذا زالت الاشارة لم يبق معقول الاشارة ثم قال وليس الحال في اجزاء المتصل الواحد
كالحال في اجزاء الاشياء الاخر المنفصل بعضها عن بعض فان الاشارة بهما تتداول ولا تتصل بهما
تصل فتدل انتهى وهو ظاهره يدل على جواز انفصال جسم واحد متصل الى جسمين بكلول الاعراض
وغيره ثم يعود الى اتصاله بزواله لكن الفحص البالغ في التوجيه يمكن ارجاعه الى ما ذكرته فتعقله
الاساتذة فاعرفه فيمن سبل التحقيق عليه درك او حدود ملتقيان اي حاصلان في العقل
كنايتين نهايته من جميع جوانبه قد تحقق من بعض جوانبه دون بعض آخر فانه يسمى بعض
جوانبه كخطين متلاقيين عند نقطة من غير ان يكون لهما السطح من حيث ان يتعين نهاية من
هذه الجهة عرض لكيفية من هذه الجهة فان شئت قلت ان الزاوية هي السطح المذكور او هذه
الكيفية كذا ذكره بعض المحققين في هذا المقام الا ان المذكور في كلام الاقدمين من خواص الزاوية
هي قبول التضعيف والتنصيف وغيرهما يرجع اليهما من مقولة الكم والحق ان لفظ الزاوية لفظ مشترك
بين معنيين احدهما الكيفية المذكورة وسيجيء الكيفيات ثانيهما كم يعرض لهذه الكيفية
وهي بهذا المعنى من مقولة الكم ثم اعلم انهم اختلفوا في ان الزاوية من اية مقولة فذهب بعضهم
الى انها امر عدمي هو انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين مستقيمين عند نقطة كخطي ب
وذهب بعضهم الى انها امر عرضي موجود من باب الاضافة وعرف بانها تماس خطين من غير ان يتحدا
وذهب بعضهم الى انها من مقولة الوضع وبطلانه ظاهر اذ الزاوية توصف بالصغر والكبر ولا يوصف
شيء منهما وذهب بعض من المحققين الى انها من الكيفيات المختصة بالكيات لان الخطين اذا
احاطا بجسم واحد حصل عنه حالة هيئة اكتنابية فيما بين الخطين المتصلين من الزاوية وغيرهم من
ذهبوا الى انها من مقولة الكم لقبولها التساوي والتفاوت ويوصف بالصغر والكبر وبكونها
نصف قائمة او ثلثي قائمة او اخرى وبهذه من خواص الكم ومن الناس من قال ان في قولنا كذا اذا هذا
اتم فانا نتم لو كان عروض هذه الامور لها لذواتها وهو ممنوع لجواز ان يكون لوسط معروضها
الذي هو السطح ولو سلم فعندنا ما ينفيه ويبطله بالتضعيف وهو شيء من الكم كذلك والنصف لو
كان زاوية يعرض لنصف المستقيم من جهتين وليس كذلك لعدم التفاوت من الجانب الغير المحاذي
ظاهره وفي الاول ان انتصابها بالتضعيف لجواز ان يكون لاعتبار حدة لا لكونها غير الكم وفي الثاني
ان من الجائز ان يكون عدم التفاوت من الجانب المحاط لعدم تعيين حدة من هذه الجهة لكونها
غير مقتضية فيما علما يلوح من كلام المحققين والشيخ فيما ذكره حتى كما به انت حقيقة

تنبيه

يخالف ما ذكره فاعلم المحصل في تجريد العقايد في امر حيث انه يحيط كجزء من الكيف المنقسمة
بالكيات الذي لا يعرض الا بالذات الا المحدود والاطراف كجزء بالاجسام وليس المقدار يعرض لما
هو متحد به هاهنا ذلك حيث قال والشكل هيأة احاطة الحد او الحدود بالجسم هذا كلامه الحد
اما واحد كما في الكرة المحيط بها سطح واحد واما اثنان كما في نصف الكرة المحيط به سطحان والحدود
كما في سائر المضلعات واراد بالجسم التعليمي الذي هو المقدار فقد اوضح انه جعل الشكل من عوارض
الاطراف من جهة احاطتها بالمقدار اولا وبالذات والمقدار ثانيا وبالعرض فالشكل عنده هيئة
عارضة للحد او من حيث انها محيط بالاجسام احاطة تامة كما في بسيط الكرة او احاطة ناقصة كما
في بسيط المضلعات او الحيط ببعض الاجسام لا بكلها كما في المثلث الذي لا يمكن ان يحيط احاطة
تامة بالجسم التعليمي واما الزاوية عنده فهي سطح او هيئة عارضة له الحاط بالخطين المستقيمين ملتقيين
من حيث انه متناه او من حيث انه يحيط بشيء وقس عليها امر الزاوية المجسمة فقد فرق هناك بين هذا الاعتبار
وظاهر الشيخ عدم اعتباره هذا او عند بل جعل كليهما المقدار او حالة القائمة به باعتبار الاطراف
وعدده وهذا هو الحق لا الفرق باعتبار كون المحل هو الاطراف في احدهما والاطراف والمقدار في الاخر
فليته برئم من الناظر من قرار ورد عليه انه لا وجه لتخصيص الشكل بهيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم اذ
ينتقض ذلك بالكل الدائرة مثلا اذ هو ليس احاطة الحد الواحد بالجسم اذ ذاك انما يوجب لو كان
مقتضى هذا التعريف ان يكون المعرف به شكل الجسم وليس كذلك اذ منقوض ليس الا ان الشكل هو
كيفية عارضة للحد او الحدود المحيط بالجسم فيكون غير صادق الا على اشكال عارضة للاطراف
والنهايات فان قلت لو كان الامر كذلك يخرج عن حده شكل الجسم قلت ان هذا يوجب ذلك
لو كان الجسم شكل سوى هيئة تعرض لنهاية من حيث انها محيط به وليس فليس لما لا بعضهم بصير الجسم
لما لا بعضهم بصير الجسم لكن نمنع انتفاء مطابقة لجزاء الغير غير قابل الوضع لكل عليه او بعد
الوجود لما عليه بعض الرواقيين حيث انه ممنوع غير قابل الوضع لتجزيه عن الحادة تدريجي الحدوث
لما ان يكون وجوده الحدوث في منطبق على زمان انطباقا مكون اجزائه مطابقة لاجزائه
منطبقة عليها كالحركة بمعنى القطع والاصوات مثلا او في الحدوث كما في الكون والفساد
مثلا بل جاء حاصل جمله كالحركة التوسطية حيث انها حادثة حدوثا نفسيا زمانيا لا تتدريجيا
منطبق اجزائه على اجزاء الزمان دلا انيا لاقتضائه وجود الزمان لا محالة وجدانا لانطباق ولم يكن
للزمان زمان ولا للآن آن وهو دهري الحدوث فقد اشار اليه بقوله او دهري الحدوث الخ وان

معقدار

مقدار الزمان الخ يعني ان حقيقة الزمان امر متجدد وحادث معلوم موجود يقدر به ويعين
متجدد موهوم غير موجود قال الرئيس في طبيعيات الشفاء ان الزمان عندهم ليس الا مجموع
الادهات فانك اذا ثبت اوقاتا متتالية وجمعتها لم تكن مجموعا عن الزمان فاذا عرفت
الادهات عرفت الزمان وليس الوقت الا ما يوجد الوقت وهو ان يعين مبدا وعارض يعرض
فيقول عند كون كذا بعد يومين معناه اذا يكون مع طلوع الشمس بعد طلوعين فيكون الوقت
طلوع الشمس مع جعل يده قدوم زيد فهو لصيق لذلك صلح طلوع الشمس فاذن انما صار طلوع الشمس
وقتا معينا يتعلق القايل اياه ولو شاء يجعل غيره وقتا الا ان طلوع الشمس قد كان اعرف
واشهر واذكا حتى ذكر ما يجري مجراه للتوقيت فالزمان جملة امور يرى اوقات موقتة او من
شانها ان تكون اوقاتا موقتة انتهى بما حاصله ان الزمان امتداد مركب من اوقات عديدة منه
لا عرض محمد فان ما ذكره لا يفيد تصور حقيقة الزمان وحينئذ فلا فايدة ان مر ما ذكر من ان
متقدم بعينه الوقت عما يراه من قدوم زيد او طلوع الشمس الزمان عنده هو ذا وهو هذا فانه على
ما يذكره قد يخلفه هو ذا وهو يعم جاء محمد ولم يعم عنه محمد ما قال الى غير ذلك من التوهمات

غير قار الذات في عالم الامتداد لا خفاء ان الوضع هو نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض
والى خارج انما يكون فيما له قرار في الوجود وليس الزمان ذلك في عالم الامتداد والامتداد
اعني في عالم الزمان والآن مما هما حاصلان في الخيال لا قرار في وجوده في الآن كما سبق
فيكون ذا وضع بهذا المعنى وكذلك يكون ذا وضع بحسب عالم الدهر الذي لا امتداد والامتداد
فيه فيكون على شبه الوضع لاجتماع اجزائه ونسبة بعضها الى بعض والى خارج معا وهو عالم
غير عالمي الامتداد والامتداد جميعا كما سبق فمن ان الزمان في الدهر انما هو بالخيال يكون ذا وضع
بهذا المعنى لا بمعنى اجزائه بهذا الوجه وكذلك غير متشابه الوضع لعدم قرار موجود بالفعل لامتداده
فيما ذكر محيط الدائرة وسطح الكرة في ذلك واما بحسب عالمي الامتداد والامتداد وهو الذي ينتفي
فيه التجدد والوضع لانفصاله عن عدم انتهاء وضعه او الى خارج في الدهر معا متعلق بقوله
تبدل الوضع وقوله معناه ان يجتمع اجزائه في كون الوضع ويضع ولكن لا بستدارته لا يكون متشابها
في الوضع فالزمان لقراره وجوده في الدهر ذو وضع بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى خارج معا
معا وغير متشابه في الوضع بمعنى انه لا طرف له مستدارة فيشارك محيط الكرة والمحدود المستديرة في ذلك
ان المعتبر في الوضع نسبة ان قارين احدهما نسبة اجزاء بعضها الى بعض وثانيهما نسبة تلك الاجزاء

لا الامور الخارجة عنها كيف وقوعا في الجهات كالفوق والتحت واليمين والشمال وهو كالقيام
هيئة او نسبة غير قارة عارضة لمعنى حال التبعض والحق ان الوضع نسبة قارة كذلك لا نسبة
النسبة وعلى التقدير من لا يكون الزمان وضع اذ يكب نسبة او هيئة قارة ولا يكون له ذلك لا
فاوعاء الدهر او في الخيال فرح يكون ذلك الوضع غير متساوية الاطراف او متساوية فعلى هذا يكون
ذا وضع غير متساو وفي عالي الامتداد او الامتداد لا يكون ذا وضع لعدم قرار ذلك النسب فيها
لم تزل يكون ذا وضع غير متساو اه الا العدم المستوي يعبر عنه بالاخلاء والا ملاء دائما
والزمان مسبوق بمسبوقية دهرية المسمى نسبة بخلاف العدم الاخر فيعبر عنه بالاخلاء والا ملاء
المكان وهذا منتف عن الزمان والاول ثابت له وكل ما ثبت للوهم او قطع كما مر فليعلم
بغوا فيتصور بالقياس اليه العدمان جميعا حيث انه بمقدار حركة مسبوقة لا الا خلاء والا ملاء المكانية
لا مسبوق سوء مقدار حركة مسبوق بالاخلاء والا ملاء الزمانية لا مسبوقة اليه فقط ونعوما قال
قدس الله سره في آفاق المبين وهذا من اصعب مسالك العلم على الطور المشهور واخفى
ما يغرب من الغوامض عن ابصار البصور وهو من ادق الاسرار الخفية في الحكمة الحقيقية وهي هل
ان العدم الاول المكاني ليس جوا نفاذا ذا كالمقادير والامتدادات بالمرة بل هو انتفاء
نحو خاص بما فوق محاذ هو مختص بان يتصور فوق الفلك الاقصى ودورا سطقسي وفي جهة امتداد
جرمه دان ينتهي اليه الفلك بظرفه اي بسطوحه لا يكون مسبوقا به بذاته ووجوده وليس يرتفع ويبطل
عن الواقع بوجود المكان والمكانيات كما وجب ان يبطل الثاني اي الزماني ويرتفع عن الواقع
لوجود الزمان والزمانيات بل انما يصدق الحكم بوجوب الواقع مع وجود الفلك الاقصى وسائر الاجرام
والامتدادات فاذن قد وضح انه يمكن للفلك الاقصى بالنظر الى نفس ذاته وطباع هويته المجردة
مع عزل النظر عن كل ما يعارضها ويمانعها ان يتصور امتدادا جوهريا ابتداؤه النقطة التي
مقدار هو اعظم من المقدار الذي هو عليه الان فيكون شاغله لبعض العدم الذي هو الاخلاء
والا ملاء المكاني وانكان ذلك نوعا كاذبا مستحيلا بالنظر الى ذلك العدم لانه انتفاء محض وليس
خالصا لا بعض فيه بعد وجهة ما ممكن ان يمتد شيء فيه وينبسط وليس شيء بالقياس الى العدم
الصرف الذي هو انتفاء ذاته بالمرة وهو الاخلاء والا ملاء الزمانيان كذلك انما كون فانه يصح
ان يتصور انبساط الامتداد الجرماني وتمادية يحيث لم يقع في شيء من ذلك العدم من كل جهة سواء اعتبر
الامر كيف ذات ذلك الامتداد هويته او يجب طباع ما يلزم من ذلك العدم وقد اشارت

الى المقام الاول اي [illegible] اذ قد ذاوى الزمان وانقطع الاذ انه بالقياس الى الاخلاء والا ملاء الزمانيين
ومن المستحيل بالقياس الى ذات الزمان ان قد قبل انما كره والى الملك ان يقول بل انما يجب جاز
فرض كون الزمان زيد مقدارا واطول امتدادا بسبب ان يكون ذلك العدم زمانا هو بعينه فرض
كون جوهر ذاته موجودا قبل ذاته حيثان هذا بالنظر لا مفهوم العدم وذاك بالنظر الجوهر
وكذا بهانظر الاتمادية وانبساط بالنظر الى ذلك العدم لا العدم الذي هو الاخلاء والا ملاء
المكاني وقوله ليس ذلك مستحيلا اي التمادي وانبساطا لزوم الفلك الاقصى من حيث نفس ذاته بحيث
نظر الى ذلك العدم اي الاخلاء والا ملاء الزمانيين لكن صرح في فن المبين بان ذلك امتداد حركة
ونظر الا الاخلاء والا ملاء المكاني بجوهر نفس ذاته وما في هذا الكتاب كلها نظر الا
ذاته على ما قال فيتصور بالقياس اليه العدمان جميعا [illegible] لا العدم الاخر ذلك حيث
ان احتمال الاخلاء والا ملاء المكاني لا يحال بالنظر الا الزمان لانه انما يتصور في امر مكاني
وهو الجسم لو غيره وذلك بخلاف ما عليها مر الفلك الاقصى حيث انه يجري ذلك الفرض فيه نظر الا
ذاته [illegible] بحسب نفس الامر حيث ان مفتتح كل متة نوعية هوية واحدة شخصية يجب بحسب
كذلك وهي علة الدوام لا لكون كونه في الهويا المتصرمة لحافظ الكيفيات الاستعدادية [illegible] اما
عنه وجود الحادث [illegible] اذا كانت الوجودات غير متناهية او قبل اذا كانت الصدمات كذلك
حيث انما لا كانت جادة تستدعي وجودات سابقة عليها محدودة مترتبة حتى يلحق القصاف عدما تما
بالحدوث [illegible] الغير القارات الانيات الحق [illegible] على ما عليها مسلك الاقلي والا فلا ورود
لهذا الايراد على ما عليه مسلك العلمياتي من استناد حركات الافلاك لا نفوسها المجردة الحي كما لها
باراداتها تابعة لتعقلات محكمة وتخيلات جزئية لا يمكن ان يوجب الاذعان فوق جمعانة فاظرة
لهذه الادراكات الجزئية مشبعة بالقوة الخيالية التي فيها فنسبة القوة الفلكية الى الحركات
بالقوة عليه بل بالقابلية ثم مجاورة ما لا اشكال في ذلك لاستناد المتغير الى المتغير ما لا متغيران فحسب
هذه الجهة ولاستناد المتغير الى الثابت الصرف ولا يراد بانهم جوزوا ان يكون القوة الجسمانية
واسطة صدور الافعال الغير المتناهية عن الواجب فلم يجز استقلالها اذ مر خلافها بالادراك
والفعل ربالفعل والتاثير فقد يكون القوة الفلكية مباشرة لافعال الغير المتناهية ثم ان هذه
الامور يكون شرائط بعضها بالنظر الى البعض استنادا لا الجاعل الحق تعالى وبالجملة النفس
منطبعة كانت او مجردة شرائط اخر الى جاعل الحق في حركات دورية متجددة على ما عليه مسلك الالهيات

فلذا تصدى الاستاذ لدفع هذا الايراد بما مسلكه فان قلت ان تعدد الحركة عرضا انما يكون لما كان بواسطة متعلقات ارادية وتصورات خيالية متعاقبة فلا يلزم استناد التغير الا الى ثبت بما هو ثابت بل بما هو ماخوذ مع تلك المتغيرات قلت نقل الكلام الى تلك الوسائط والسرايا ونسبتها الى ثابت الصرف فنعيد الحجاج ثانيا بالقياس اليه على ما مر بعينه لقوله على الدوام المتعلق بجميع الاطلاق ١٢ مجردة الثبات ١٢ هذا بالنظر الى الاستقبال واما من الماضية الدوام كان قوله ثابتة المتجدد بالنظر الى الماضي وقد اصلوا ان الحركة الدورية تفصل التجدد والتصرم السابق والتغيرات المتعاقبة فلا يحتاج في تجدد الى علة اصلا فكونه حقيقيا كما عليه اكثر المستعدين في البين لكونه فصلا لجوهر حقيقيا فان قيل ان حقيقتها هو الجوهر المستعد ٥ والحدوث والزوال ١٢ تقرره ان الحركة الدورية المستمرة الوجود على الاتصال لا يحتاج الا عدم حادثة لانها باعتبار انعدامها ابدا او ظنها لما يكون دائمة الوجود مستغنية عن العدم الحادثة وبهذا الحركة تكون حادثة باعتبار تجدد ذاتها تغيرا على الدوام ويكون جميع الحوادث المستمرة الوجود ايضا باعتبار حدوثها فان الحادث لا يستمر الا على حادثة وما في تهافت الفلاسفة من الايراد بان الحركة الدورية المستمرة الوجود جميع الحوادث فلا تكون حادثة بهذا الاعتبار وكل حادث يحتاج الى علة حادثة فكيف يستقيم ذلك من العلامي ثم يرجع كونها حادثة بهذا الاعتبار قلت الحكماء اذا اطلقوا لفظ الحادث فهم يريدون به الممكنة التي تعرض لها الحدوث من حيث انها موجودة له فحسب وبهذا الاعتبار لا تكون الحركة حادثة بل هي حادثة بحيث تجوز انها حادثة لما انها اي ان ماهيتها هي التجدد والتجدد لا امر آخر عرض له ذلك التجدد وبهذا التجدد لما كان مستمر الوجود لم يحتج الى علة حادثة فاذا كان المعلول متجددا حادثا كان ان الحدوث زايدا على ماهية المعلول وجبان يكون العلة ايضا حادثة واما اذا كان المعلول الحادث نفسه هو التجدد والتغير كما هو الحال في الحركة الدورية المستمرة فلا يجب ان يكون العلة حادثة الان يكون الحادث بعرض له تجدد وتغير ويزول عليه اذ كما ان الحركة المستمرة لم تكن في الاجسام العنصرية بحيث ان يكون علتها حادثة واما الحركة الدورية الدائمة المتصلة فانها مستمرة الوجود ليست بحادثة بل ان لم يكن فلا يحتاج الى علة حادثة فقد بان ان ليس الحركة حقيقة سوى الحدوث والتجدد كما عليه الاستاذ بقوله اذ ما بالذات فليست الا التغيرية ٥ وهلا يدل لاعداد وجود السابق ١٢ اي اعداد الحق فيدل لاعداد وجود السابق حيث انه اذا حصل المستعد له سيلة اعداد وجود السابق فلا يستحيل ان يجامع

يجامع اعداد امر لانه اذا وجد هذا وجد به اذ مع فقد العدم اعدام ذلك الامر السابق عليه وبالجملة ان العدم سواء كان قريبا او بعيدا لم يكن ان يجامع المعلول اذ هو ملزوم لاستعداد وجود المعلول على ما تقاوت مراتب الاستعدادات وعلى هذا لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل علما هو المشهور ١٢ بالسابق بالعرض المجموعة قوله بالسابق اي بوجوده متصل بالوجود الحق حيث ان السابق لما كان الوجود الحق صدورا لكون لوجود السابق عند الوجود الحق به حتى يوجد حادث آخر عاقب فيكون مراده من قوله العدم الحق اي العدم الذي يكون السابق متاخرا عن وجوده وشرطا في وجود آخر عاقب له متاخر عنه فهذا مع ما فيه حيث ان الكلام في جواز كون كل حادث علة لزوال اعداد حادث آخر فيلزم ان يكون علة لزوال نفسه وله بالعرض على ان الحق المعتد له ان لا يجامع وجود المعد ومن ذلك لا يلزم ان يكون ذلك العدم الوجود الحق بالسابق اي وجوده معلولا لوجود الحق ووجود الحق علة لزوال العرض على انا المعتبر فيه عدم حتى لو وجد الحق عند كونه معدا لم يجب انعدام المعد حين وجود المعلول على ما هو المشهور لدى الجمهور ومحل كلام المدعي ان الشيخ قد عرف في الهيات الشفاء ما ليس يجب ان ينعدم عند وجود المعد بقوله فما لم يجب الذي يحدث عنه المستعد امر يجب بتصيير مناسبة اتى اولا من مناسبة ليفيد آخر وهذا ويقتضي ان ينعدم المعد حين وجود المعلول الا ترى ان الحرارة تحدث في الماء مخالفة لها ما اجزاءها صار نسبتها الى البيوت متعادلة من نسبتها الى البرودة مثلا وليس يجب ان تنعدم الحرارة عن الماء المذكور عند حدوث البيوت فيها فليس يجب ان ينعدم المعد عند وجود ما هو معد له وبهذا يتبين ما في قوله ان ليس من لوازم المعد ان ينعدم حين وجود المعلول حتى او شاهوة الذي يجوز انه صحيح من دون مرجع بانعدام علة الثانية لا كونه علة لعدم نفسه حتى لا يتحقق الا مع العدم الواجب كما ظنه المجيب لانه ظن باطل لا يتحقق بالبرهان حاصله انه على تقدير القول بحدوث العدم وتجدده ونسبته عرفك الا انتفاء علته وقد علمت ان من العلل ما يكون قابلا بالذات من الكيفيات الاستعدادية وانتفاء المعد وحدوث العدم الحادث ما لا يستغني الا انتفاء علته وعن الجائز ان يكون ذلك بانتفاء ما به القابل من الكيفية فلا يلزم انتفاء الواجب تعالى عن هذا وبيان ذلك الانفصال على انتفاء شرط وجود الحادث او جزء علته وهكذا ما يكون من جنس الفاعل وصنفه لا القابل وعرائب كيفية وليس الامر كذلك اعني النفس الناطقة اذ قد اوضحنا فيما سلف ان ذلك العدم كون تقاسيم موهونا بما مكن

الاستعداد اى قبوله لاثر هو فور المزاج بخلاف ما عليه احرق وخافقه وجوده لو كثرت الا
بحدوث البدن ان يشتبها بعينه لا يترتب الخ ان خصوصية المقوم تدخل خصوصية علة
وتشخصه تتبع تشخصها فالتشخصات المعلولية تابعة التشخصات العلية والى على التشخص
بذاته التشخص عين ذاته فتقتضى ان يكون تلك التشخصات المعلولية بركة تتاتى من حيث الاشارات
الى جاعل فتتبع الوجودات التشخيصية المجعولية لجاعلية اى على كل ان عدم ما تشخصه تتبع لا جاعلية
او لا عدم ذاته كما ان الاول تتبع لجاعليته لا لذاته الا ترى انه لو لم يكن كذلك فيرجع كثرة المجعولات
التشخيصية الى وحدة لوجوه جاعلى جاعل ما نبه عليه بقوله فمن المستبين بالبرهان ثم بهذا البيان
قد بان ان العدم الحادث يحتاج فرض صدوره ليستند الا عدم جاعلية اى جاعل لما يقابله او عدم
لا نقيضه وهذا البيان من مسلل الجواب عن الشبهة التى اوردها خاتم المحققين فى الشوارق الالهية
ان العقل يحكم بان الاشياء التى تناولت نسبتها الى العلة المرجحة لها وجب ان يكون لها
جميع الامور التى لها واحدة ولو كانت الاشياء المختلفة حاصلة عن علة واحدة غير مختلفة لكانت
تلك الاشياء المختلفة واحدة غير متكثرة لان المعلولات اذا كثرت نسبتها الى علتها الموجبة
لها يلزم بالضرورة ان يكون لكون واحدا من تلك المعلولات ما يكون المعلول الآخر فلو كان من
تلك المعلولات امتياز شئ وكل كثرة لا تخرج بها جميع وجوداتها عن كلاهما وعلم منه ان ما به علة
لشئ من حيث هو كذلك لا يجوز ان يصدر عنه ما ليس معلولا له لاستلزامه ان لا يكون لها اختلاف من
جهة واحدة من طرفى وجوده وعدمه وبعبارة اخرى ان كل تكثر المقوم تكثر العلة ولو بالجهة اذ
اذ مفهوم علية لهذا غير مفهوم علية لذاك والشئ الحاصل من احد الاعتبارين غير هذا الشئ اذا اخذ
مع الآخر فلو صدر عن العلة شيئان كانت العلة المفروضة ماخوذة مع الاعتبارين فلا يكون
المفروض شيئا واحدا بل شيئين او اشياء موصوفين بصفتين واذا كان تكثر المعلول مستندا
لتكثر الفاعل كان وحدته مستندا لوحدة المقوم بحكم عكس النقيض فاما اجزاء الجنة
اى المركب المقوم واما ما وقع عنه بقوله عدم آخر العلل فهو ما يكون خارجا عن تمام المقوم على الشرائط
الصدورية ثم اذا حكم بان عدم كل منها معارنا لعدم بالذات الا لاجل علية لما يقابله من
الوجود فيكون علة له بالعرض وقوله لا مستلزما لوجود المنع عنه هو فى صورة ما اذا عدم المقوم بانعدام
جميع اجزائه او بانعدام جميع شرائط وعلة الماهية فان علة عدمه هو انعدام ذلك المجموع
المجموع او هذا المجموع بالذات وكل عدم داخل فى المجموع فعلته بالعرض وذلك بخلاف ما علله

او ما اذا عدم جزء منها لو شرط فانه علة مستقلة بالذات لعدم اى عدم المقوم اى عدم ذلك بشرط
السبق على عدم احد اجزاء قد رد قلت يلزم فى هذا ان يكون عدم المقوم اذا فقد احد اجزائه
عشر الظن فانه ليست علة بالذات لذلك بل يكون من مقارنات العلة بالذات له هو الاولى
والمقتضى فيبقى الاقتضاء واما من جانب الوجود فيكون كل من الشرائط الصدورية داخلة
فى العلة التامة دون الاجزاء حيث انها علة ما لغيره لا غير فى ضرورة وجود وعدم ما من سائر
العلل التامة فكونها مفروغا عنها حين السؤال عن علة المركب ومن هنا لك اندفع ما يتوهم من ان
المقوم قد ينعدم بعدم جزء واحد مثلا ثم يوجد بهذا الجزء ويعدم جزء آخر ويتبع عدم المقوم كما لو ذلك
حيث ان ذلك العدم مترتب على لا جاعلية الكل وحصوصية عدم هذا الجزء او بهذا السبب لا غير
فى العلة ولو قطع النظر عن ذلك وقيل عدم كل من الجزء والشرط علة مستقلة لعدم المقوم انما يلزم
ذلك لو كان خصوص عدم كل واحد من الاجزاء والعلل علة مستقلة لعدم المقوم وليس كذلك لان
علة عدم اجزائه او علله وما قيل من ان معلوله غير باق بحال اذا عدم بعدم جزء مثلا كان
عدمه عين عدمه لا تغاير بينهما الا بالاعتبار واذا عدم بعدم جزء آخر كان عدمه عين عدمه
لا عدم جزء الاول فلم يلزم تعدد العلة فانما يتم اذا اشار المعترض بقوله بحال ان
عدم المقوم الواحد بحيث فكيف جاز ان يتوارد عليه علتان او كون تارة عين عدم وتارة غير
عين عدم آخر الا ان يقال ان ليس عدم واحد شخصا واحدا حتى يمتنع توارد علتين عليه
لو كان عدم ليس امرا عينيا لارتفع امر معين وليس كذلك اذ عدم الشئ لا يكون ارتفاع نفسه
ذكره طالب غرامه من ان العدم مختص كالوجود يدفع بهذا الكلام
تقريره ان اجزاء المقوم علة ناقصة صدورية واعدادا كما مر حيث ان الشئ ما لم يكن ممكنا لم يوجد
بالجعل لكنا لا نعلم ان عدم المقوم عن الفاعل وعدمية تدخل ظاهرا علة لذلك اجزاء حيث يسئل عن علة
المركب فيجاب بما هو خارج عن الجاعل وشرائط جعله لان الاجزاء المركب موضوع عنها عند السؤال
عن علة اى الصدورية وان كانت كل واحد منها علة ناقصة لها اما فرض ممكن مركب من الواجب
والممكن فانه يحتاج الى الواجب صدورا وتاما لها والى الممكن الذى هو جزئه تاما له صدورا واتقارا
احد الجزئين الى الآخر صدورا وتاما لفرض وجوده عنه ومن مقارنات علة الموجبة الخ
الآخر فيدفع ما قيل من ان العلة التامة اذا كانت جميع ما توقف عليه الشئ فمن جملة عدم المانع
لم يكن موجودة لانعدام الكل ما لم يعدم واحد من دون الحاجة الى الجواب عنه بان تركيبها انما يلزم

اعتبار بين وقد التزم ان العلة التامة تكون معدومة وهو لازم مزعوماته ان يكون الموجود اثر المعدوم
اذ المؤثر بالحقيقة هو الفاعل وبانه سواء كان الفعل ان قصد كما هو وعدم الجماع مما يتوقف تأثيره
عليه وهو متوقع في استناد المعلول الا علة موجودة يتوقف تأثيرها على امور عدمية وهو ليس بشيء
اذ لا يتأثر الا المستجمع وهو انما يكون للفاعل المستجمع للفاعل فقط فلو كان عدم المانع
او المعد جزء علة كان المعلول الموجود تابعا لامر معدوم وهو باطل بديهة فاذا قيل ان عدم المانع
بالحقيقة ليس بعلة بل العلة امر موجود يكشف عنه هذا العدم قلنا اذا اعترف الخصم بهذا ليس لنا وقف
على عدم الرطوبة بل على وجود اليبوسة وعدم الرطوبة دال عليها قلنا انه ايضا من مراتب المعلول
خارج عن العلة التصورية الاحتراق ثم ان من مقارنات العلة التامة بالحركة المخصوصة المؤدية الى
الوصول بحيث المساواة نقطة الذي من لوازمها ولازم من احتياج الوصول بالحركة احتياجه
الا الى نقطة الا ترى ان لبعض المقارنين بما قد يكون جزء من علة التي هي الحركة حتى يلزم ان يكون كالمعدوم
عن امر وجودي ويقولون ان من ذهب الخ انما قال ذلك حيث قال ويقولون
وقال في آخر هذا البحث لعل سقط في تقرير القدرة والاختيار من دون نسبة شيء منها تحقيقا على ان ليس
لعل سقط هذا ان التقرير ان في قدرته قد ما سيأتي من انه عالم بالنظام الذي يجب ان يقع عن قدرته
قلت ان الشيخ ذكر في فصل القوة والفعل والقدرة والفعل بعينه العبارة وقد يشكل من هذا بان
امر القوة التي سميت القدرة فانما يظن انما يكون موجودة اذا كان شأنه ان يفعل ومن شأنه
ان لا يفعل واذا كان لا من شأنه ان يفعل فقط فقد يرد ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه
ان كان هذا الذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس قدرة ولا قوة بهذا المعنى فان
كان

امر الايجاد وشاء يفعل او ينبغي ان يكون ومعاهم منه كره فهو الاصوات بالباطن من دون التفاوت
بحسب الاعيان كما تقرر في موضعه وبالجملة يقبل ان يكون الجنس المشترك ملكة او سترجاع كما عليه
حال النفس بحسب ما لها من مرتبة العقل بالفعل حيث ان لها ملكة استرجاع الصور العلمية متى شاءت
على ان يكون خزانة الحس المشترك للنفوس المتخيلة الفلكية التي هي بمنزلة الحيوانات لنفوسها
المجردة المدبرة كالعقل الفعال بمنزلة خزانة الصور المعقولة للنفوس المجردة او لا نباينة الفرق
بين السدود والنسيان في الصور الخيالية بملكة او استرجاع اما في النفوس المتخيلة فانها اقوى
من النفوس الحسية المرتسم فيها دعدعا ثم لا يخفى ان ما ذكره العلامة الحلي فقد عن الحكماء حيث
قال اما المعقولة فان سبب النسيان فيها زوال الاستعداد او بزوال المفيد العلم فانا بالصور
والقضايا لا فيمكن ان يرجع الى ذلك بان يكون المراد من زوال المفيد زوال ما هو مفيد وذلك
لان بزوال الاستعداد او استرجاع بزوال العقل الفارق المفيض ما هو مفيض مطلقا قال
والكواذبي جاء استعداد النفس قال بهذا يجاب القبح الشنيع وارتسام الكواذب
في العقل الفعال بحسب القصور بل كل ما فيه حق في حد نفسه صدق وشبهة تقترن ان من الادلة
الانسانية بحسب سوء استعداد اما ترتسم فيها كالصور الكثيرة في العقل الفعال بصور
كاذبة الا ترى ان الصورة المستوية اذا انكسف لها الزيا شخا لفة ترى كمثلة او بوافق تلك
الصورة المستوية سيما اذا نظرت الى جرم السيف فترى صورة مستطيلة مع انها
بهيئتها في العقل الفعال وعلوه اقدس من ان يرتسم فيه الكواذب على سبيل التصور لان عليه
اعلا منه ومن التصديق على ما نبه عليه قدس سره وحده قال ان التصور والتصديق انما يحصلان
العلم او نظائري كما ذكر حيث ان كلا من التصور والتصديق بمبادي ومقدمات فيكونان
نوعين من العلم او نظائري فقال في جواب مسئول فما السبيل عند تصديق جدا كان التصديق بعد ادراك هذه
العبارة بحجاب على ما في التصديقات فالمبادي الاول من المقدمات وما في عمل التصديق
الموقوف التصديق فالعقل الفعال قال في منطق الشفاء ان كل قضية تتصور اولا في نفسها ثم
انما يقع التصديق بها اذا نسب الى شيء على المطابقة اتفق وهو صريح في ان التصديق ينقسم
من اقسام العلم الحصولي الحادث وفي ان متعلق الحكم والتصديق انما هو نفس مفهوم القضية والنسبة
كما ذهب اليه جمع وغيرهما وقوعها خارجا بما ليها او خارجا وفي برهان الشفاء ذكر ما حاصله
ان مبادي التصديقات متنية الا الضروريات والا لزم كون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين

بمراتب غير متناهية بينها الطرفان اعني الصغر والاكبر والاوسط ما كان ثخنه بهو عنوظ نظرا بالحد الاوسط فيكون ثخنه بين الاصغر والاكبر غير متناهية وهكذا بين كل وسط والصغر بالجملة ان بين كل طرفين من الاطراف الغير المتناهية ادساطا غير متناهية بين كل طرفين منها اوساط كذلك وهكذا يعلم جزا هذا حاصل ما ذكره وهكن اثبات ذلك بخط آخر ايضا وهو انه لو كان لكل متناه نظر يا ما كان لنا علم وجه اللزوم توقف تحصيل كل علم على علم سابق هو شنيع التوقف على علم آخر هو اما العلم الادراكي او بمراتب وهو الدور او علم آخر حكمه ذاهبا الى غير النهاية وهو التسلسل باطلان لاستلزام اما انعدام المعلم على نفسه وكون المفروض نظريا غير نظري هذا مازيادة احد المتصادفين الذي هو الكتب على مضاف اليه الآخر الذي هو الكاتب اذ ما عدا العلم الاخير هو كاتب وكتب وهو كتب غير كاتب فيكون احد حازيد من الآخر هو باطل ضرورة تكافؤ حاد وجودا ونعدما وايضا ما ذكرة اول البراهين بهذه العبارة فنصل في الدور على الغرض من هذا النفس لما كان العلم المكتب بالفكرة والعلم المكتب بغير الكتاب فكري فنحن احد حا التصديق والآخر التصور وكان المكتب بالفكرة من التصديق حاصلا لنا بقياس حاد المكتب بالفكرة من التصور حاصلا لنا بعد الآخر ما ذكره هناك وايضا ان المطلوب في الكتب ان العلم الذي هو من البديهيات القسم الثاني منقسم الى التصور والتصديق ومن الظاهر انه علم حادث فقد جاز من قضايا بتيان مر ما ذكره قد بقوله من المقدمة مقرة قال هي من لوازم ذاتها اقيد لم يعن بلوازم الذات هنا لوازم البينة على الاصطلاح الصناعي بل ما تنتج اللوازم الخ لا يصح السلب عن الذات عشا في الوجود انتهى قال كان عدد العقول والنفوس اقول ذلك حيث ان البرهان الدال على كون العقول عددا عدد الكرات من الافلاك الكلية والجزئية مبني على كون عدد عدد الكواكب كذلك هنا متحركة كوكبا ولو دية حول النفس احد النفس لذا قد عرضت اوان مدار هذا البحث من الشعار عنده هذا الذي غير حرة وهو الحق المبين على ما قاله قد قلت وعندي انه يشبه ان يكون هو قال وكل حركة كانت كلية او جزئية هو الخ يعني بما مر بيانه في اول النظر كما ان الجزئية ما يدركه ثابتا مثلا ان الكواكب السبعة السيارة ترى حركاتها ذاهبا ما دي النظر من المشرق الى المغرب حيث قال ان تلك الحركة تتم بدورة الفلك كلها ثم اذا فصلت تلك الحركة الى حركات اخرى بحسب كل منها حركة جزئية تكون مناجزة من تلك الحركة مبدأ الفلك جزئي قال فلك القمر فلك التحت فلك عطارد ثم ان اصل هذا العلم قاطبة واسع حركات متخالفة اثنتا عشرة افلاك ما دي النظر بتحت الاولين وسبعة السيارة ليس كل واحد منها كرة الكواكب والفلك الكلي المتضمن جميع حركاته ثم

لما راد ان بعضا من هذه الحركات قد تكون مركبة من حركات اخرى البسا نظرا انه كما اقتضى ما اقتضته هذه الحركات سرعة وبطؤ ورجوعا واستقامة قربا من الارض وبعدا عنها بحسب افلاكها الجزئية الكوكبية ما صادفي حركات من اجزاء حركة مركبة تلك الافلاك الجزئية هذا دير وخارج المركز وما يل الفرق محدثة تعاد ذلك بمقتضى سبعة من هذه السنة على ثمن وعشرين فلكا على ما نص عليه في التذكرة اذ مقتضى كلا حد من فلك القمر وعطارد الى اربعة افلاك جزئية وفلك الشمس الى فلكين وفلك كلواحد من الاربعة الباقية الى ثلثة افلاك قال ستة من المجانين قال ستة خبر قوله والشرف وما بعده ان الشرف في سلسلة العدد والعدد ستة لما البيهاذا نكافت في الاخيرة مبتدأ وفي الاولى اظهر ستة البيان قال والمشهور ان الحيوانات كلها الف وار بعمائة نوعا فيه الف واربعمائة رفع على الخبر والمشهور في اربعمائة عوض عن المضاف اليه اي الحيوانات المضمر في الحيوانات وهو الميز العدد في محل الجر دونوعا متعلق بالحيوانات على التميز ورافع لا بهاما عنه بالنسبة الى النوعية والصنفية والشخصية والتقدير ان الحيوانات باعتبار النوعية الف وار بعمائة حيوان وهو بسيط بسيطا اوضاف الى النوع على الجر كلان يكون هو المميز العدد اذ ليس الغرض بيان عدد النوع بل المشهور عدد الحيوان من جهة النوعية وهنا كما تقول الرجال عندي مائتان ضيفا والنقد من الرجال الاضياف عندكما عشرون رجلا والرابع الرجال عندي مائة ضيف وخمسة عشر ضيفا بل الصحيح مائة رجل ضيفا وخمسة عشر رجلا ضيفا وكذلك على من الدراهم مائة درهم فضة او درقا وخمسة عشر درهما فضة او درقا ما مائة فضة او درق وخمسة عشر فضة او درق فضة سكوك فليعلم قال استشهادا انقضا بها الى انقضاء زمانها يكون كما تقدم مرتونة بالقوة الاستعدادية ولعل ما ذكره الرئيس في قاطيغورياس من انقضاء من ليق وجود الكيفية في العقول القدسية هو هذا والاظهر ان من جملة علومها الكيفيات حيث ما كانت العلوم ات كيفيات لان العلم من مقولة المعلوم ثم ان العقول ان لم تكن منفعلة الانفعال زمانيا لبراءتها عن جميع ما بالقوة لكنها منفعلة الانفعال ذاتيا من مراد قات مجرده وعنايته تعالى فيكون الصور فيها لا متناهيل فيها من غير حاجة تعالى وما ذكره ابن سينا واستاد لقوله كيف شئتا فعلى تحمل على انشائه اياها بالفعل او بالقوة كما في النفس فليتدبر هذا انه يمكن ان يقال في توجيه ما اليه الشيخ في الجواب عن سوال حيث قال الجواب العقل الذي منفعل المعقولات فيه اي المعقولات كالموانع لذاته فيه بعضها في ذاته عن ذاته وغيره اليه وقد كان بنا احدى المسائل العشرة التي كانت جانبه الكمال يسمع سماعا لم يسمع وعنه جلايا مقدسا حاشا من هو كيف يعقلها بين يعقل العالي الذي

بعد ان لم يعقل بل معنى وجود لازم كما نعلم انتهى كلامه فاحسن تدبره فان جعلت ظاهر الشيخ في تعليلات
العقول بالعلم الحصولي انه وكونه من لوازم ذاته الحقة وقوله بالعلم الحصولي العقل المستند ومن
لوازم ذاته قلت الفرق حاصل في ذلك نظرا الى ما نبه عليه الشيخ في بعض رسائله بقوله الاول يلحظ من ذاته
كل ممكن الوجود في نفسه واجبة به بوسط او غير وسط فان هذه العلية لازمة من غير ان يكون لها بينه
ورتبة بل علوه ومجده هو بانه بحيث يلزم وجوده تلك الهيئة لا بانها لازمة انتهى ثم لا يخفى ان الهيئة
اللازمة للعقل من الصور العلمية شرفه وبهاؤه ومجده ثم الحق تقدس عن كون الهيئات العلمية لازمة
قائمة بذاته وانما القصد منها الدفع الشبهة من هذه الجهة كما نبه عليه الشيخ فليتدبر فقد التبس عليه
حيث قال لا بحسب الوجود فقد نفى التقدم بحسب الوجود لظنه انه مع وجود احدهما دون الآخر
فقد التبس عليه ان احدهما دون الآخر لانه لو لم يلتبس عليه لا حكم عنهما بل كان يحكم بنفي احدهما
واثبات الآخر وبالجملة ان التقدم بحسب الوجود قسمان احدهما التقدم بحسب الطبع في درجة الوجود
وهو ما يكون مع التقدم بالطبع في المرتبة وثانيهما التقدم بالطبع في المرتبة اعني التقدم بالذات
فالاول موجود في هذه المراتب دون الثاني وما ذكره بقوله لا بحسب الوجود ليشملهما جميعا فقد نفاهما
فيكون قد التبس عليه ان احدهما دون الآخر يعني انه لم يعلم ان احدهما غير الآخر واعتقاد ان نسبته
انتفاء الآخر وان الاتحاد لا حكم بكون احدهما غير الآخر والتقدم بالطبع في درجة الوجود معتبر في
الاول وغلط الحاكم من حيث نفى هذا نفيا وقع عنه لقوله لا بحسب الوجود كما هو المستفاد من التقدم
بحسب الوجود لانه قسمان ثم ان ظاهر الشيخ هو التقدم بحسب مرتبة الوجود حيث قال في النعت
والكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل
ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته ثم الاختلاف ما بين الانواع
في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما
يليه وجميع العقول الفعالة اشرف من الامور المادية ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم
الطبيعة وفي ما ادون شرف منها ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه الا بعد وجود مقدمه انتهى ولا
يخالف ما ذكره من الحكم حيث قال السماويات ولم يجعل الفلك الاقصى اشرف من الثوابت وهكذا
بل جعل جملتها اشرف من عالم الطبيعة لتقدمها عليها بالطبع من دون تقدم طبيعي بينها ولتفاوتها
ثم ان ما ذكره الرئيس في اول عاشرة الالهيات الشفاء كما سيعلم المقر طالب ثم ما من الاشرفية
بين السماويات من الاجرام الفلكية فمحمول على كون كل منها بحسب الكمال لا بحسب الوجود في المرتبة

حيث ان ليس كل تال منها متوقفا على ما يتقدمه وان كان كل منها معية مع العلة فيكون متقدما
بالطبع في الدرجة لا في الطبع والعلية متقدمة عليه في الدرجة هذا انما يثبت في
بعض كل مرتبة كما في النفوس الفلكية ايضا حيث ان ليس منها تقدم وتأخر بحسب الطبع في الوجود لعدم
كون بعضها علة لبعض وانما يكون فيها تقدم وتأخر في الوجود بحسب الدرجة على ان يكون كل ما
هو اشرف في هذا العرض متقدما على ما يتلوه في الدرجة بحسب الطبع من جهة كونه مع المتقدم بالذات
في المرتبة وبالجملة يكون كل ما هو اشرف يكون مع المتقدم واما الامر في السلسلة الصعودية فعوده طولا
فلا اشتباه وعلى هذه السلسلة في امر ما فيها وظني ان الامر فيه على سنة كون المتقدم متقدما بحسب الوجود
بالطبع في المرتبة لا بمجرد معية ما هو المتقدم واما الامر في العقول المقدسة في ابتداء سلسلة البدء
طولا واما عرضا فيجوز بل يجب ان يكون الترتيب الطبيعي بحسب الوجود في المرتبة العقلية لا بحسب الوجود
في الدرجة وذلك لانها نفيت في السنة الربعية قال الرئيس في الرسالة وعلل كل نوع مختلفة في [illegible]
والعلة [illegible] لازم او جنس والعقل يكون علة العقل والنفس فيكون علة النفس والجسم لا يكون
علة الجسم وان المادة لا تكون علة لشيء في وجوده بل في امكان وجوده والصورة لا يكون علة
للصورة وكلها ها هنا بيان [illegible] ها هنا نوع لا عرضا [illegible] في بعض المراتب من الصور المنوعة
ثم انما [illegible] بيان الترتيب ما في طول السلسلة واما في العرض فيتفرع عنه الا ان الاستاد المحقق
توجه لبيان الترتيب بين ما في عرض مرتبة مرتبة بحسب التقدم في الوجود بحسب الطبع في الدرجة هنا
من الاستفادة وشفقة في تحصيل هذا الترتيب في العرض واما في الطول فالترتيب بحسب الوجود
في الطبع بحسب المرتبة والعلية في البدء ظاهر واما في العود فلا نستحيل الغذاء الذي اكل الحيوان فيصير
كيلوسا ثم دما ثم [illegible] الارتقاء من الرتبة الجمادية والنباتية الى الرتبة الحيوانية
حتى يتعين ويستقل مادة صورته من الصلب الى الرحم وذلك اول التعين البشري وينتقل الى الرتبة [illegible]
والنباتية الى الرتبة الحيوانية [illegible] انتقالا من الرتبة المعدنية الى النباتية والمراتب مرتبطة بعضها
ببعض [illegible] والتنبيه على هذا من الكتاب العزيز قوله تعالى فمستقر ومستودع
الآية فمدار الاستقرار في الرحم وما قبل ذلك المتحقق مقام الاستيداع وقال عز من قائل ونقر في الارحام
ما نشاء الى اجل مسمى والحاصل ان هناك تقلبات في صور الموجودات طورا بعد طور وانتقالات من
صورة الى صورة [illegible]
والنفس التي في الاحوال [illegible] الاستعداد [illegible]

دخرى ان هذه الحادة بعد زوال صفة الرجم او مانع حكمه تزايد استعدادا بالى ان يستعد لصورة ما
اكمل من الاول فيفيض عليه ويفيض فيما مع ما تقدم من الافعال الجسمانية الى ان يتكامل البدن
والتصير مستعدا لنفس الانسانية فيفيض عليها النفس الناطقة الانسانية ويفيض فى البدن جميع
تقدم من الافعال والآثار الانسانية لان كل الاول يشبهونه تلك الحالات بحرارة تحدث
فى فحم من نار مشتعلة بتجاور او اشتداد تلك الحرارة فيه وتجزيه واشتعاله فان تلك الحرارة اذا
استعد الفحم للتجزى والتجزر لاشتعال لبداء الحرارة الغازية كالصورة المعدنية واشتعاله كالصورة النباتية
وتجزيا كالصورة الحيوانية واشتعالها كالنفس الناطقة الانسانية ثم هذه الصورة الاستعمال كل
واحد منها على ما يشتمل عليه السابق عليه وزيادة كما نرى واحدا بعد واحد من النفس الى الكمال والى هو الذى
يصور كم فى الارحام كيف ينشأ فتبارك الله احسن الخالقين فقد بان من تضاعيف البيان المتقدم
بحسب الوجود من اول سلسلة العود لا ستناده ومن فى تكملة الاساس اقتضاء من الاحسن الى الاشرف
بعكس ما فى سلسلة البدء وطوى على انفسها كما فى سلسلة البدء والعود فكان عقل ثم
نفس ثم جسم فى البدء وقولنا ثم نفس ثم عقل فى النشأة الثانية والمراد من العقل المستفاد الذى هو آخر
سلسلة العود والمستفاد الذى هو اول سلسلة البدء وقد مر فى قصة زكى حى بن يقظان ما يشهد بذلك
تجت بالجوع ورجل يقطع اى قد ذكرنا فى العناية واما بالحمل المحل القرب بالكف فى العناية فى
حديث ابن عباس فى فصل القطع اخذا من اتيانه القطع بالكف ليس الشده وهذا غير مناسب
هنا بل المناسب ما ورد وعلى فى فيضان المعارف فان قلت لم صار نفس يجوز بر
عطاء الجود وانا شوق الى عالم الحسن ولم يقبل الكمالات من المفارقات وما الذى يحصل لها من الحس البدن
فان كان استعدادا فى القدر الذى يستعد به لقبول الكمالات الحقيقية بعد المفارقة وهل يرجى
لها استعداد اخر فيحصل لها بالبدن هذا الاستعداد ولم يجوز ان يحصل لها استعداد من استعمالها
بعض الاجزاء المعادة وغيرها مما جوز من استعمالها بعد المفارقة قلت قال الرئيس يجب ان
نعلم اما مقصودنا من ادراك براهين المعرفة بهذه الاشياء بل انما اذا تأملنا الاحوال الموجودة و
اقتضيانا منها الاكيفية تحال فى الاحوال التى قبلها والذى بعده انما ليست بكاملة وليس وجودنا وجود
المفارقات بكيفيتها فى ان يكمل بل كما اذا استعد باحوال تكدث لها مع سائر ما قصد بهذا
الاستعداد وحق يكمل بها فاما لا حقة ولعلوان تنطق المفارقات واما انه هل يمكننا ان نكتسب بهذا
الاستعداد باستعمال جسم بعد البدن خاصا جسم مثل البدن فهو فاما الجسم المعاد فامر لا حقيقة له اصلا

الحاصلة التى هى الاخلاق جعل الشيخ فى دفع من الحكمة ولم يعلم ان ما يوجد له هو العلم بقوانين خلق
والاعمال كما فصلناه فى شرحنا للتبيات كتاب الشفاء قال كما النفس تضيف العقل قلت فقد
فى ان العقل قد يقال ويراد منه معنى القطرة الاولى من الناس وحده وقوة بها يكون التمييز بين الامور
الحسنة والقبيحة وقد يقال ما يوجب كيفية للانسان بالتجارب بين الاحكام فيكون حده ازمان
بحسب فى الذهن ليستنبط بها الناس المصالح والاغراض وقد يقال ويراد به هيأة محمودة للانسان
فى حركاته وسكناته وكلامه واخباراته والقوة النفسانية للنفس بها تأثر عما فوقها من المبادى العالية
ويقال بها معنى النظرى ليتميز عن العقل العملى الذى هو معنى آخر له وهو هيئة نفسانية بها يتهيأ النفس
قوة الى فعل فعل ولو بصعب بالجملة اذ ليس من شأنه اعمال فقط والظاهر ان مناط التكليف هو اول
هذه المعانى وقد يقال ويراد به اى طبيعة يلزمها العلم الكلى بالضروريات البديهية عند سلامة الآلات ثم
وخلوها ان مناط هو الاول من المعانى ثم كما اعد من هذه العدة ليصح ان يكون القوة للنفس على
ما قال كما النفس تضيف العقل كما ان مراتب النفس الاربع من الهيولانية والملكة والفعل والمستفاد
المعلومة الثلث او قبيرة والتمييز الاستعداد فى الاول وهو النفس قال الفخر الرازى
شبه قال ثم قال ان كل صورة من الصور الحقيقية جواهر حقيقة من الحقائق الموجودة من الجواهر
القدسية جلية الغاية اى الغاية بحيث ذكره حتى لكنى اقول لك فقد بان سر ما ذكره اولا بقولنا ان
ان ماهية تلك هو ذاته فهو لو عرفت الصورة كما ينبغى لعرفت علة الغائية كذلك فقد بان سر
ما ذكره اولا بقولنا ان السنا عرفه كما موعدة ثم استدل عليه بقوله وذلك ان ماهو الوجود نفس عليه امر
نظام الوجود لانه كما تعقل فى ابداع بل كما تعقل اولا علة غائية تعقل اعلى ممكنا وجاعلا وناظرا ان
الواجب تعقل غاية الغايات حيث يلوح منه جواد موعد كما عداه وهو غير ما ذكر حيث انه اذا عرفت
علة الغائية الان دلالة تالية علة الفاعلية انه مريد من دلالة علة علة الغائية
اى العلم الغائية الا ان اشياء العقلية يجب ما قال فى آخر هذا الفصل فلا تحكم انك اذا علمت ما الفصل الخ
ومنه يظهر حيث قيه بان اشياء العقلية اى بما هو الوجود قد ان امر ما عداه من تصور الطبيعة يجوز معرفة
بكنه وموعد علة الغائية بان الغائية من معرفة فلا يحتاج الى معرفة بكنه بخلاف ما علم ما ذكره
علة الغائية هو ان الحكمة المستحيل الوصول الى كنه وجوده فلا يمكن بما به ومن صناعة ما ذكره الاستاد
من انه قد غاية الغايات فليه ركن وذلك ان جميع صفات العقل كما منه يلوح سر ما قاله من ان
العقل دائرة لا تحرك اما الاولى لسعة ساحته واما الثانية فلان جميع صفاته فاكانت بالفعل حاضرة

معاني دون بان يتقدم بعضها على بعض المتقل العقل من بعض الى بعض كحلاف النفس فلذا قال انها
واحدة تتحرك ثم ان صفات العقل ان كانت صافرة معاني دون تقدم بعضها على بعض كما ذكرنا تاخرة
عن مرتبة ذاته فاتصافها بالصفات انما يتعدد ان لم يكن بعدة ذاتية لم يدل انها واحدة متحركة اي
متقلة من سذاجة ذاتها الى صفاتها وفقه واحدة وبعدة ثانية والا زمانية لتقدم بعضها على بعض
كون العقل عدد اتحركا وبالعكس فمن جهة النسوة الى الوحدة من حيث ما هو ولم يهو هما مطلقان لان كل
احدهما من توجه الى ذاته الحق على ما قال قدس سره انك اذا علمت ما العقل فقد علمت ما هو الى قوله فالعقل
ما هو انه هو فليتدبر وقوله يجب ان في انه لو كان العلم النفسي سنة وجه الكثرة الادراك لكان حينئذ
ش كملة تكثير الواحد فيجب تصوير العدد عقل متحرك حيث ان مراتب العلوم النفسية على التدريج
والاتصال تنبعث عن علم البسيط اوجدا المصور بصورة وحدانية لسنتها توحيد الكثير فيكون العدد
عقلة متحركا لاشتغال على كثرة ما صورة وحدانية كما ان العدد كثرة وقد لبست لباس الوحدة الى
ما بمنزلة صورها الذي عبد مثلان الاثنين وحدة ووحدة بشرط ان يلحق وحدة اخرى فتسمى
توحيد الكثير فوقع عنه قوله وذلك ان جميع صفات العقل ابدعت وسيانى وجه آخر في اصل الكتاب
والعلك بما افرناك من الضوابط الخ لعل مراده من ذلك ما حققه سابقا ان وحدة تقع
بين اثنين توجد وغير عددة وانما يستحق اسم اصل العدد منها لان العدد هو الوحدة المتكررة وحينئذ
تكرر وحدة تتوسط بين التوحيد فقد لخص ذلك في غيره تتمة ان من قد ما ذكرنا وتهيا الان لك
المختلفة واما فعال الكثرة والاشكال والهيئات امور غريبة تجيبة يشتمل عليها ابدان الحيوانات والانسان
ليس كذلك ان يكون سابقا مختصرة في نفوس معلقة بها فانا نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التقديرات
واما فعال المخترع ان الصدر الاعلى لم يشعر بها فيكون فاعلها امرا آخر غالبا مع هذه الافعال وهو
ربما نوع ومنهم من ذهب الى جانبية الفلسفة الاولى الى ان كل بدن النسانية هو الله سبحانه وتعالى
وهو بفيض عليه صورة وتدبيرا وقع عن العلم الاول من ان النفس امرة متحركة اي في مراتب استعداداتها
بتحصيل كمالاتها في نشاة النفس عدد متحرك اي ذو وحدة عددية اي يحصل من تكرارية العدد وتحرك
في الكمالات وقس عليه امر العدد في العقل واما تحرك في الجوهرات المتدرجة او انتقال من ذاته
الى صفاته الكمالية فيكون بعد مرتبة ذاته لا زمانيا بل ذاتيا فيكون اشارة الاطلاق قول من قال ان نفس
كل بدن انسان هو الله سبحانه تعالى عما يقول الملحدون علوا كبيرا كما ان خاتم المحققين في التجريد اشار الاطلاق
قوله بالهام الخ لعله اشارة الى ان هذا الكلام ليس صادرا عن صورة ادراكية بل عن صورة ما من
الصور الالهية ولعل مراده من الصورة القوى اذ الصورة كما تطلق على الصورة العلمية

اذا فني وتحلى ذاته بحب ذاته فيتجلى له تارة عن صبح ازل فيفيوبة عبارة عن فنائه في
ذاته وقوله الى الاخ وتجرد تارة اخرى بالعكس وهما مستفادان من قوله ورد ما حل عليه الاستاد فهو حي
آخر فليتدبر ولعل محي الدين العربي في الباب الرابع والاربعين من فتوحاته اشار الى هذه الحالة
بقوله اغيب عنه وله عين فشاهده فيه حضرة الغيب والغيب ما حضرة وكذا قال بعض
فارسية الشيخ فريد الدين تا تو با خويشتي صدر حتى حرمة چون تست ي فلان احد حتى يجد
رحمة في نفسي ان تقصدي انه ذكر اكثر مما ذكر السعادة في الاتحاد حاصل ان حركات
افلاك لا استناد لها الا قوة او الجسمانية بل انما مستندة الى نفوس مجردة المحركة لها بارادات تابعة
لتصورات كلية وتخيلات جزئية لا يمكن ان توجد الا في قوى جسمانية قابلة لهذه الادراكات
الجزئية منفعلة بالقوة فالمحركة الى جانب القوة المحركة ليست بالفاعلة بل بالغاية
ومن هنا انزع ما قيل انهم جوزوا كون القوة الجسمانية واسطة في صدور افعال الغير المتناهية عن الفلك
فلم يجوزوا استقلالها وجه الاندفاع ان مدخليتها بالادراك والقبول لا بالفعل التاثير فلا تكون القوة
الفلكية مباشرة لافعال الغير المتناهية قد عدت من غوامض العلم كيف لا يكون كذلك حيث
يرد هنا اشكالات منها ان هذه الامور التي قد عدت من مبادي الحركة اما اختيارية التي هي مبادي الفعل
الاختياري ان كانت امورا قارة امتنع ان يكون مبادي الحركة الغير القارة والا لزم تخلف المعلول عن
علة التامة وانعدام المجموع بانعدام علة التامة وان كانت امورا غير قارة وجب ان يكون علتها غير
كذلك والزم التسلسل واختار حاتم المحققين في شرح الاشارات القسم الثاني وقال بانك ما ادركت
جزئية كلية واحدة ذات معدة لك حصولها نقدما زمانيا لان ارادة المحركة التي مكان موجودة قبل الحركة
اليه وحصول المتحرك فيه وان لم قس فيه وتخلف المعلول عنها هو لا مراج الى الجسم الذي هو المتحرك
ومتاخر خروجه عن مكان وحدوثه في آخر الان في زمان ثم هذا الجسم بعد خروجه عن المكان الاول الذي
في الحد الذي يريد حصوله فيه تتقدم ارادة حصوله فيه وتوجد له ارادة اخرى متعلقة بحركة اخرى مسانة
المحركة وهكذا النفس الارادات في النفس والحركات في الجسم والا توجد هذه الارادات دفعة
او في زمان واحد لانعدام كل واحدة منها حين حدوث الاخرى لما ان الاصل ان هذه التصورات
والتخيلات والارادات والمتشوقات ان كانت كل واحدة منها بوجه في آن واحد لم
تتناه الا آنات وان كانت كلها بوجه في آن او زمان واحد لم تفرقت منه ولو سلم فلا نسلم
الى التزام ان هذه ارادات وتخيلات غير متناهية وايضا ان كان امورا كذلك لم يجز ان يوجد الفعل

اذ البديهة حاكمة بامتناع تحقق امور غير متناهية توقف كلها على ما تقدم هو عليه وحاصل ما ذكره ايستناد المتقدم بقوله وبسبب انقراض الاجزاء الماضية انما الجزاء اشارة الى ان هذا انما يكون كذلك ان كانت هذه الامور موجودة بوجودات متعددة وليس يجب ذلك بل ان يكون لها وجود قد يجي كوجود الحركة اذ الظاهر كان المتحرك حين حركة مسافة متصل او جزء لها يتصل له حركة كذلك منطبقة على هذه المسافة وزمان كذلك قابلة لانقسامات لا تقف عند حد كذلك اجزاء متصل واحد قد يجي كحدث شيئا فشيئا في زمان هذه الحركة تابع لتشوق الآتي ومستتبع لشوق راجع لها ايضا وجوه كذلك وله في كل جزء من حدوده مسافة منطبقة على كلها حد منها فكذلك يكون هناك امور متعددة غير متناهية قارة او غير قارة ليمكن بان تتوالى كلها حد منها واما ان لم يقع في هذا واما ان يقع في ذلك واطلاق الحركات والارادات والاجماعات والتشوقات والاغراض عليها انما هو باعتبار امكان الفاعل لها بالارض بالوجود فالاعيان فانه رفع الخذ اذ كثير تجد من انفسنا انا اذا اردنا ان نحرك لا موضع مخصوص كيفنا لنا ان نتصور هذه الحركة وما يقع فيه لتصور احد او نصدق بغايته تنادا والعزم عليها وان ليس لنا حين الحركة تصور آخر مذ يجي ليمكن ان يقال ان هناك تصورات وارادات تحكم ان يحصل لنا باعتبار القاسم به او الامر الباعث عليه صحيح لو صح البرهان وصح بالجملة نشاهد من احوالنا حين نريد ان نريد حركة متصلة بقطع مسافة معينة باقية من اول الحركة الى آخرها وسع ذلك قد يكون لنا تصورات وارادات جزئية متعلقة بقطع واحد واحد من منازل تلك المسافة اي حاصل ان كل عاقل يجد اذا رجع الى وجدانه حين صدور الحركات الارادية عنه ان ليس له حين حركة الارادة واحدة متعلقة بقطع مسافة معينة ما يمكن ان تحقق مطلوبه الا بعد قطعها وان ليس من الواجب ان يكون له ارادات جزئية آخر تحصل منه هذه الحركة نعم قد تكون له ارادات وتصورات جزئية فيما شاء الا انها ليست من ضروريات حركة تحقق هذا المرام في هذا المقام الذي تجري فيه على الاعلام على ما نبه عليه المقام الاستاد بقوله فليعص النظر فيها وليدقق التامل والتراسيف جمع الترسيف وهو اطراف الاضلاع المشرفة على البطن وقيل هي غضروف معلق بكل بطن كذا في النهاية والاول هو الملائم ههنا وغضروف الكتف رأس لوحها في النهاية كان عجب الذنب هو العظم الذي على العجز والحركات المستديرة المستقيمة كما ذكره المصنف كحركة الكواكب السيارة وغيرها من الثوابت حيث تتحرك مرة بين ان كانت حركة مستديرة حول القطب وتدور حول مراكزها فلها حركات استدارية ومستقيمة جميعا فقوله او كان

هو عدم انتفاعا وفقرا قال قدس سره ومرجع الشر هناك مطلق العدم الموجود قال الرئيس في التعليقات الشر هو الشيء الذي حيل بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخيرة وجوده فشيئا ما تحالف الوجود والعدم واذ ليست الخيرة والشرية كيفيتان متضادتين متناقضتين الشرية او خيرية تقوض الوجود والعدم بشيء الوجود شيء آخر او عدم كوجود السواد والجسم الجامع عن البياض بالبياض الذي هو شر بالقياس اليه فشيء ما هو وفقدان كالاته وكعدم الجامع الذي هو خير بالقياس الى موجود يتوقف كمالها في نفس او عرض فقد بان ان خيرية العدم تقتضي به الوجود شرية الوجود تقتضي به العدم وان كان الوجود خيرا والعدم شرا بالنظر الى ذاتهما وكون الاول شرا للثاني في ضمن الثاني به الوجود وبالجملة ان شرية الشيء مثلا لازالة الروح من مخلوق هو شر بالقياس اليه لا بالقياس الى غيره بالجملة ليس يلزم ان يكون فيه خير وشر شرا محضا كيف لو دام لكان يكون هذا الشر خيرا نظرا الى تقادم العالم كقتل الزاني وقطع السارق فانهما وان كانا شرين نظرا الى بعض انحاء خيران بعض انحاء الوجود وهو نظام المدينة كما ان وجود بعض مع كونها خيرا من الله نظرا الى بعض انحاء شرين نظرا اليه وسيأتي تفصيله على التحقيق في بعض الآتي وجه شنيع

الهيئة في مرتبة الذات لا خفاء في ان هذه الهيئة في مرتبة الذات بحسب طباع ما هو كذلك ليست بالقياس الى هيئة اخرى لكن لما كان بعض هذه الهيئة بالقياس الى بعض آخر منها كذلك كان الهيئة الكلية ايضا كذلك فيكون عدم علة الوجود الذي ذكره الفاضل المدقق من ارتفاع الوجود العدم في مرتبة وجود العدم في مرتبة العدم المقابل للوجود في تلك المرتبة اعني ان يكون رفعا للقيد وهو الوجود في تلك المرتبة فيكون المرتبة قيد الوجود فالعدم رفع لذلك الوجود في تلك المرتبة فلا يكون المرتبة قيدا لذلك الرفع والعدم حيث ان ليس العدم المقيد يقتضيا الوجود والشيء من الاشياء ولكن يشكل عليه الامر في العدم فان الوجود المقيد في الزمان حيث ان الزمان قيد الوجود كان المرتبة قيدا للعدم الذي هو رفعه رفع الوجود في ذلك الزمان على ان يكون قيدا الوجود العدم كما كان في المرتبة وذلك لان العدم المقيد لا يكون يقتضيا له سواء كان قيد الزمان او المرتبة والعقل يستحيل ان يرتفع المقتضي في حد منها دون الآخر كما يرتفع المفارق فاصل بينهما كما لا يرتفع كما حسن البرد والكلاء بهلاك ما يعلف كذا في النهاية وهو بالسين المهملة بعدها الغين المعجمة غير موثوقة اي غير مختارة من غزر العود بكسر الزاي اذا صار مهزولا فهو غزر وغزرى من الاوبار بحكذا في النهاية وقوله كذلك بعني غير موثوقة ولو حملت باعتبار قياسا قال جنابة المفصل وبالجملة الشر وكذا بالقياس الى افراده اعم خاص واما بالقياس الى الكل فلو شر وكذا قال صاحب الشجرة الالهية فيها

وكذلك اذا تفحصت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم السفلي وجدتها مشروطة بعضها بالبعض وبالنسبة الى امور اخرى وقال قبيلة الفلاسفة الشر عدمي والوجود لا يكون وجوديا لكان الفرض شرا غير شر لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان الامر الوجودي ان كان شرا فهو بهذه الجهة اما ان يكون شرا لنفسه او لغيره والكل باطل اما الاول فلان الشيء لا يقتضي عدم نفسه والا لما وجد ولا عدم كما لا يخفى اذ كل شيء طالب لكماله الذي هو عدمه فكماله الذي هو عدمه طالب لكماله الذي هو وجوده فكل شيء طالب لعدمه فكماله الذي هو عدمه طالب لكماله الذي هو وجوده فكل شيء طالب لكماله الذي هو عدمه وكماله الذي هو وجوده وهذا محال واما الثاني فلانه لو كان شرا لغيره لكان بعض كمالاته او لعدم شيء منها والاول باطل لان عدم الشر هو ذلك الشيء فيلزم ان لا يكون الوجود شرا بالقياس اليه والفرض خلافه هذا خلف قال في اثبات مبدأ من الخيرات والشرور اما الشرور فهذا ظاهر انتفاؤه عند انتفاء علة تامة لما يقابل الشر وذلك الشيء هو الوجود فلا يكون هو الشر بالحقيقة فقد يكون مبدأ ان قد يكون الخيرات التي هي الوجودات والشرور التي هي العدمات بل انما الشرور عند انتفاء علة تامة لوجودات او كمالاته وجودات تحقق ما يقابل هذه العدمات التي هي الشرور واما ما خلد ارسطو فهو ان الشرور اي اعدام التي يكون من لوازم الخيرات فمبدأ الخيرات مبدأ الشرور بالقصد الاول بالعرض اذ قياسنا في جزئيات الاشخاص هو اما بالقياس الى نفس الوجود لا شر هناك مطلقا بل جملة مستقلة الحجر او نحن نقيد الوجود الذي هو خير له شر هناك وبالقياس الى بعض الاعراض شر والحق انا ننظر فيما صار اليه فان ارجح مركب ان صدور افعاله عنه بالارادة المباشرة اذ القصد والارادة لا يكون الا بارادة اخرى فيلزم التسلسل او ينتهي الى ارادة لا تكون صدورها عنه بارادة فيلزم صدور اشياء عنه فيقال انه ينكشف بما حققناه الاستاذ غير مرضي من صحة الحكمة وكم ينكشف من خاتم المحصلين في شرح رسالة مسئلة العلم ان سؤال السائل بعد حصول العلة والارادة بان يقول ان الفاعل اذا قدر على الشر كقول من يقول ان امكن بعد ان يوجد اهل بكين ان يكون معدوما حال وجوده ومحال ان يكون قدرة اني يحصل له القدرة وان لم تكن اما الارادة فربما تحصل بقدرة كالمتردد في طلب الاصلح فانه يحصل له الارادة بعد وقوع الامرين واحدا منهما بالفكر او الذي يصدر عنه ايضا باختيار ما لم يكن له الصلاح والفساد فيتحصل له الارادة بما يراه اصلح وبهذه الارادة حكمته واما اسباب كسبها وهي القدرة على الفكر والارادة واما العلوم السابقة فيحصل ايضا بقدرته وارادته لكنها لا تحتاج بل يقف عنها بعد ما تحصيل بقدرة وارادته ولا شك ان عند اسباب كسب الفعل وعند فقدانها تمتنع فالذي ينظر

الى اسباب الاول يعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا فان سبب القرب لفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى سبب القرب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح بل الفعل لا يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ما قال بعضهم الامر بين الامرين انتهى وسنذكر ان الافعال العباد جهة بها يكون ان سبب صدورها عنهم اختيارا وجهة اخرى بها كان ان يقال انها ليست بها استقلال فيها فهي اضطرارية او هو لا يوجب ان يكون لها تأثير فيها بل يستلزم ان يكون لها تأثير بالكسب لا بالخلق وكانه نظر الى ذلك قال التجويد الضرورة قاضية باستناد افعال العباد الينا على سبيل الاستقلال فيها او بصدورها عنا اذ الاستناد اعم من ان يكون بالاستقلال او لا على وجه صدورها عن الفاعل المختار كاستناد افعال الله تعالى وبما قررنا لا يطلق ما قاله الفاضل الرازي من ان ادعاء ضرورية هذا الحكم انما اشتهر واحصنه ابو الحسين الخياط وهو باطل بوجهين احدهما ان العلم الضروري بوجود شيء لا يتوقف في العقل والعلم بكون العبد موجدا لافعاله ليس كذلك فانا اذا راجعنا انفسنا لم نعلم الا ان هذه الافعال تحصل بحسب قصودنا وارادتنا ايجادا فان كان يكون مؤثرا فيها وذلك مما لا نجده من انفسنا كيف وهذا كان قبل ابي الحسين من ائمة كانوا اما معتزلين لكون العبد موجدا لافعاله واما معتزلين به وبين كونها منهيا وعوا البيان فكيف يتبع من نسبة هذه الضرورة لا سيما اذا نسبة الى العقلاء وثانيهما ان كل من سلم العقلاء اعتبروا في نفس ذلك بعين ان ارادته للشيء لا يتحقق الا بعد تلك الارادة بل سواء تلك الارادة او لم توجد اذ قد تحصل بحسب الجبلة وبعد ما حصلت لم تبق الحاجة الى تلك الارادة بل يصح العقل ان يقول ان هذه الارادة لا تحصل له ذلك الا واحدا لا العلم الضروري بصحة هذه القضية حاصل بعد الضرورة بان الارادة محدودة بالفعل الارادة تكليف بكن دعوى العلم الضروري بكون العبد مستقلا بالايجاد بين انتهى وبهذا كله ترى ما اورده الفاضل ما نجده من انفسنا من العلم الضروري بهذه القضية لم يكن مستندا على ان المؤثر فيها ليس الا هو اذ ما لم يجز ان ينسب الى النفس ما يجزم على ان لها تأثيرا فيها وليس كذلك اذ لنا ان نقول ان هذه الافعال قد صدرت عنا وهي من افعالنا وكل ما كان كذلك وهو موجود فهو بايجاد فهذه كلها من الامور التي لا يمكن ان نجزم بانتفاء تأثيرنا فيها ولا ما ذكره من ان العقلاء قد تبعته لون على نفي هذا الصدور عنا وانباته فقد كان ضروريا فهو اعم لو تم فكان يمثل ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وان الكل الحكم من جزم غير به حتى لكن الساقط باطل فكذا مقدمه اما الملازمة فلان هذا القائل ومن تابعه ليس يدعي

Scanned with CamScanner

بوجوه كثيرة والاعتراض [illegible] هذا المحال الموضوع فلا يكون ثبوته له ضروريا [illegible]

وانما قلنا ان اثبات الدليل [illegible] لو كان ضروريا [illegible]

[illegible]

[illegible]

الى عالم الماء وهذا قال الله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وهي اصل ان
البدء والمعاد هو الله في النشأة الآخرة عند مصيرها من دار الغرور والبوار الى دار السرور والقرار
ثم هناك اما ان يكتب معادها الروحاني ومصيرها السعادة في عالم القدس والتجرد عن هياكل الظلمة
وجدس الهيولانية واما ان يكتب معادها الجسماني من حيث هو مجتمع الوكر الجسداني باذن الله تعالى
لها كمالات جمة وخيرات كثيرة في نظام الوجود هذا هو القضاء العيني وهو انتظام الجملي الحاصل في علم
الله تعالى وارتباط بعضه ببعض على النظام الاتم الاكمل الذي وقع في هذا العالم من الشرور والخير
فعلى اصل الحكيم ليس بمقصود من العلم والخيرات هي المقصودة بالشر واعدامه وانما قد يظن ان الشر
مقصود ومراده ان ما ورد به الامر والنهي في العالم من افعال المكلفين فانما تعلق غيب بان كان
في المعلوم انه يحصل فيه المأمور به الذي يتغير عن في العلوم انه يتغير عن العلوم فكان الامر سببا لوقوع
الفعل ممن كان معلوما وقوع الفعل منه والنهي سببا لزجاره عن ارتكاب القبيح لذلك ولو لا الامر
لم يرغب ذلك في الفعل ولو لا النهي لكان لا يزجر بهذا فكان يتوهم ان ماية جزء من الفساد كان
يكن وقوعها لو لا النهي واذا وجد النهي وقع خمسون جزء من الفساد ولم يكن تحقق وقع ماية جزء وكذلك
حكم الامر لو لم يكن امر لكان لا يقع شيء من الصلاح فاذا ورد الامر حصل خمسون جزء من الصلاح
ومقتداه البيضاوي قال البيضاوي في تفسيره بعد نقل الآية الكريمة في سورة آل عمران ما لفظه خير
من الاسرار حيث قال كل خير وجده لانه اتقى بالذات والشر مقتضى بالعرض فاذا يوجد شر جزئي ما لم يحصل
خير كلي انتهى ولكن يقوى ان القائلين بتقدم زمان على اعالم المشكلين فكيف يكون من مقلديه
وليطلب ربا سواي اقيه بهذا سواء بالفتح والمد وسواء بالكسر والقصر اي غيره وكذلك كواه
بالضم والقصر وجاء هو مولود في عالم الامر هذا الحديث قد ذكر الصدوق عن النبي صلى
في كتاب الجهاد مما لا يكفره الفقيه غير مستند من اصحابنا من قال انه ظريره مستند امن الرواية
ولم يعلم انه مستند في باب الخروج والجزية على ما قد رواه الصدوق من ذلك او من حيث قال الراوي
فضيل بن عثمان الاعور عن ابي عبد الله عليه السلام وطريقه الى فضيل عن محمد بن الحسن بن الوليد عن
محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى بن عبيد عن صفوان بن يحيى عن فضيل بن عثمان الاعور الراوي
الكوفي فالراوي ثابت فيه هو الراوي الا ان فضيل فانه غير موثق وما ذكره الاستاذ في مشايخه هو بطن
الثاني والدليل على ما معناه على ظاهر التسترعن فضول من الحديث فيما رواه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال
ما من مولود يولد الا على الفطرة فابواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه وانما على سؤل منهم

اللذة

اللذة وقبل الجزية عن يهود اي لك باعيانهم كما ان لا يهود ولا مجوسية ولا ولد يهم ولا مجوسية وانما اولاد اهل
الذمة اليوم فحدثت بهم اشياء لم تكن تقبل ان ما تقدم من الفطرة التي فطر الناس عليها
فالولد هو الذي كفرته على فطرة الاسلام فلم يبلغوا الا يختارون بالكفر على الاسلام ويكونون بالكفر واتم
فبل ان يبلغوا الى فطرتهم الاصلية وهي الطهارة سيما اذا قلنا بطهارتهم حتى الكتابي وبالجواز ان
يكون طهارتهم تابعة للكتابي فيضيف خوف ومن لا يصح به من قال بعدم الخلود في الطهارة في
الذكر صح الشهيد بقاء الكفر للطهارة وتخاسته على الخلود في نجاسة العلم وعدمها حيث قال ولو
الكافر نجس ولو سباه مسلم وعلما بالتبعية طهر والا فلا انتهى ومنهم من استشكل الطهارة
في الكتابي زعما ان الاصل استصحاب النجاسة الا ان ثبت ورود الى ما قدمنا من ان ما تضمنه
تؤيد الطهارة مضافا الى الاصل والخبر وحينئذ اي اذا كان بالجملة ما قدمنا فزال ما تعلقه فزوله
ثم يقع ما تفكه اليوم فلانه اليوم وذلك حيث انهم يراعوا عدم تعليم اولادهم هذا هم بالطلاق
فقد يكون اهل الذمة واتصاله اي عدم انقطاعه لذهاب سلسلة الكون والطهارة
عالما الذمة عالما يجتمع معا من الصور المتوهمة التي لا اجتماع لها معا في
الاعيان هو الجواب الكلي ان هذا مذكور بالعوض لان العلم الطبيعي ما يبحث عن العارض بما
هو مفارق لان موضوع الجسم الطبيعي والمبحوث عنه هو عوارضه بما هو عوارضه فلذا غير ساقط عن
العقل المفارق والنفس المجردة الفلكية بقوله فالمحرك لها الاول كسبب التشوق والثاني بالمباشرة
وتناغيها في تجلي الصفة المناغاة لكليهما الصبي بما يسره يجذبه من الكلام
وضع بالصاد المهملة والجيم والعين المهملة والحاء المعجمة في النهاية في حديث ابن الزبير انا الكعبة فحاف الناس
فيصيبهم صاعقة من السماء وبه الصيحة التي تصعق الاسماع اي تقرقها وتصمها الى ثبت الموجاة
الموجاة الواحدة بالجمال الى ومن علة من الوحي والوجاء الخصاء ضد مناديا ناديه عن الرأي اي
تجده وتنزعه عنه واستقال عليه في اساس البلاغة فقال سيأتيه عليا اي يقيله وتاه عن كذا انتزه وتعظم
العظام الضخام اذا غاد الناس الرثت في بعض النسخ الرثت الثوب
بلى درنة الشيء بالكسر اسفاطه وخلقانه ويقال هم رثة الناس اي ضعفاؤه العقلية الجوارة كما قيد
اي الشديدة الفوران الكثيرة الجريان قال ابن الاثير في النهاية في حديث ابن عباس من ادخل صبيه
في اذنيه سبع خرز اكوشر خرز اهاصوته اراد مثل صوت خرز اكلوه ورد في حديث قس بن ساعدة اذا
اما بعين جزارة اي كثيرة الجريان انتهى الدابر على اعقاب الانبياء اقيد من الدهر منع العلة

في افانين الجزالة افيد قال المطرزي في شرح مقامات الحريري الافانين جمع افنون بوزن اخدود
وهو لغة في الفن عن الغوري وقال الجوهري في الصحاح الفن واحد الفنون وهي الانواع والافانين
الاساليب وهي اجناس الكلام وطرقه والفنن جمعه افنان وهي الاغصان وبالجملة تركيب اللفظ
يدل على التشعب ومنه افنان الشجر وافانينه لاغصانه وشعبه ويقال افتن الرجل في حديثه وفي
خطبته اذا جاء بالافانين ويندبهم افيد من ندت الابل اذا رعت بين العلل والسهل تندو
ندوا فهي نادية وتندت ايضا مثله واندتها انا انداء وندتيه وموضع
مندى وفي انهم محاويج اليه افيد قال المطرزي
في المغرب المحتاجون

[illegible]

قوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اني
اخاف ان عصيت ربي ويتفرع على هذه الآية فروع الفرع الاول ان
قوله ان اتبع الا ما يوحى الي معناه لا اتبع الا ما يوحى الي فهذا يدل على انه عم ما
حكم الا بما يوحى وهذا يدل على انه لم يتعبد قط بالاجتهاد الفرع الثاني تمسك نفاة
القياس بهذه الآية فقالوا دل هذا النص على انه عليه السلام ما حكم الا بالنص فوجب
ان يجب على جميع الامة ان لا يحكموا الا بمقتضى النص لقوله تعالى واتبعوه

[illegible]

کتابخانه مجلس شورای ملی

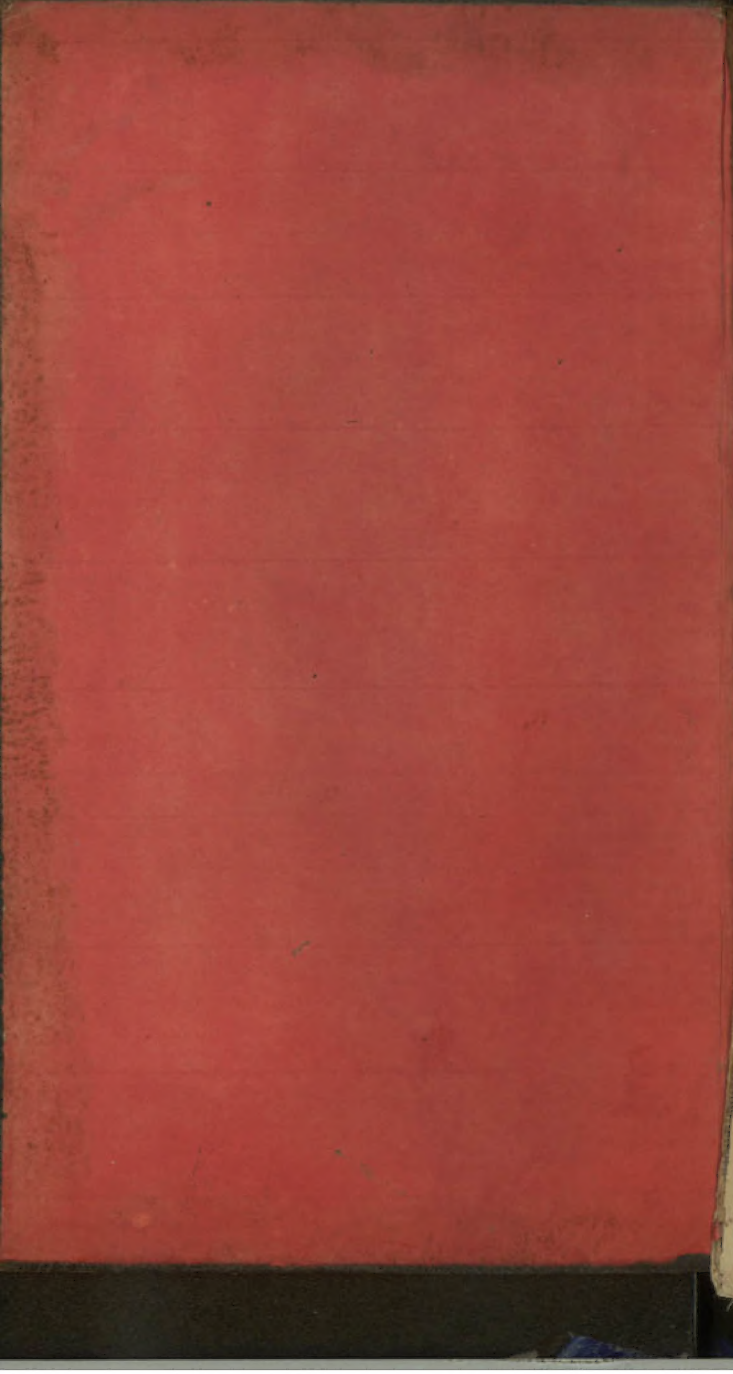
اسامی اصنام

البعل واللات والعزی ومناة وود

وسواع والنسر ویغوث ویعوق والصنم

والوثن والتمثال

امهات الریاح اربع

صبا وقبول باد مشرق شمال وجربیا باد پست

دبور ونخوة باد مغرب جنوب ونعامی